IV (1961) UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL Fasc. 1

STUDIA MONTIS REGII

Faculté de Théologie
2065 ouest, rue Sherbrooke
Montréal-25, Canada.

Le problème de la philosophie chrétienne

Eléments d'une solution thomiste

(suite*)

II. — La véritable nature des confortations de l'habitus philosophique par la foi

"On dit souvent qu'il faut expérimenter sans idée préconçue. Cela n'est pas possible; non seulement ce serait rendre toute expérience stérile, mais on le voudrait qu'on ne le pourrait pas. Chacun porte en soi sa conception du monde dont il ne peut se défaire aisément" [37].

Ces lignes nous paraissent donner un enseignement des plus précieux et nous semblent capables d'éclairer le problème des relations entre la philosophie et la foi. Elles sont capables de nous suggérer aussi la nature et la mesure des confortations dont jouit le philosophe chrétien grâce à sa foi.

Ce n'est pas seulement l'expérimentation sans idée préconçue qui est impossible et stérile; la recherche philosophique l'est aussi. Or c'est le privilège du philosophe chrétien d'être éclairé par ses croyances: sa foi lui fournit des orientations de pensée, l'équivalent, si nous voulons apporter les nuances nécessaires, de ce que Poincaré appelait les nécessaires hypothèses de recherche.

Précisons d'abord le sens précis que nous voulons donner ici à l'idée d'hypothèse et essayons de déterminer dans quelle mesure les hypothèses sont nécessaires à la recherche philosophique. Nous pourrons mieux voir ensuite en quel sens cette notion pourrait expliquer les confortations que fournit la foi à la recherche du philosophe chrétien.

La notion d'hypothèse est facilement équivoque. Du sens platonicien de ce mot jusqu'aux conceptions modernes des hypothèses scientifiques, il il y a toute une série de glissements qui obligent à n'employer ce mot qu'avec une grande circonspection.

L'idée que nous avons en vue ici, en employant ce mot, correspond plus ou moins au sens qu'on trouve sous la lettre C dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande [38].

---

* Cf. *SMR* III (1960).

37 Henri POINCARÉ, *La science et l'hypothèse*, (Bibliothèque de Philosophie scientifique), Paris, Flammarion, 1950, p. 169.

38 LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 6e édit. revue et augmentée, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, au mot *Hypothèse*.

Pour les savants, la notion d'hypothèse correspond très souvent à ce qui se trouve au terme de l'investigation, au résultat, spécialement quand ce résultat n'est pas encore une conquête définitive de la science et quand il sert surtout à orienter des recherches ultérieures. Le mot correspond alors plus ou moins à la notion de théorie générale. Il n'est pas rare, dans les milieux scientifiques, que les deux termes de théorie et d'hypothèse soient plus ou moins assimilés.

Pour nous, nous appellerons hypothèse non pas ce qui est au terme mais ce qui est au départ. Nous appellerons hypothèse toute anticipation de l'esprit, non pas seulement sur l'expérience, mais sur la recherche en général. Ou, pour mieux dire encore, sur la démonstration.

Nous préférons dire, avec L. Boisse, "anticipation de *l'esprit*[39], parce que le mot "esprit" est à la fois plus général que le mot "imagination" suggéré dans la définition de Lalande et plus capable d'exprimer la réalité des choses. Ce n'est pas, à strictement parler, l'imagination qui anticipe sur l'expérience ou la démonstration, mais l'intelligence.

Et nous préférons élargir la définition proposée par L. Boisse parce que nous croyons que ces anticipations de l'esprit qui sont à l'origine des conquêtes scientifiques n'appartiennent pas seulement au royaume des sciences expérimentales.

Selon notre acception, l'hypothèse est donc une certaine anticipation de l'esprit grâce à laquelle, avant même que d'avoir établi scientifiquement une vérité, disons une loi du réel, le savant la "préconçoit" et sent, par une affinité secrète de son esprit avec la vérité, qu'il lui faudra chercher dans un sens bien déterminé pour avoir des chances de faire oeuvre scientifique.

Le rôle heuristique des hypothèses, des "idées préconçues", nous a été rappelé par des hommes de science. Nous trouvons admirable que ce soient eux qui nous aient rappelé la nécessité de ces anticipations de l'esprit sur l'expérience ou la démonstration. L'influence du doute méthodique cartésien a tellement embrouillé les esprits au sujet des véritables prérequis d'une saine et fructueuse recherche scientifique!

Les hypothèses, les "idées préconçues", dit audacieusement Poincaré, les préjugés, dirions-nous plus audacieusement encore et pour mieux scandaliser les partisans du doute méthodique, sont nécessaires. Sans elles, "toute expérience est stérile". Et c'est tellement évident! Serait-ce, en effet, comme par enchantement que la vérité se révélerait au chercheur? L'histoire de la science est-elle une suite de générations spontanées de démonstrations? Les lois qui régissent le monde et dont nos livres de sciences sont remplis se sont-elles découvertes au hasard des promenades?

---

[39] *Ibid.*

La nécessité des hypothèses de travail, des "idées préconçues", dans le monde des sciences expérimentales, est admise par la plupart des savants. Comment pourrait-il en être autrement? Comment entreprendre des expérimentations de laboratoire sinon en fonction d'hypothèses à vérifier? "Il n'est pas possible d'instituer une expérience sans une idée préconçue; instituer une expérience... c'est poser une question; on ne conçoit jamais une question sans l'idée qui sollicite la réponse. Je considère donc, en principe absolu, que l'expérience doit toujours être instituée en vue d'une idée préconçue..." [40]. Kant lui-même nous donne un semblable enseignement lorsqu'il nous dit que "la raison doit obliger la nature à répondre à ses questions..." [41].

Mais ces "idées préconçues", nécessaires à la recherche scientifique et sans lesquelles toute expérience serait rendue stérile, seraient-elles moins nécessaires en philosophie? Faut-il croire qu'il n'y a pas place pour l'hypothèse dans la recherche philosophique? La question pourrait paraître oiseuse, mais l'idéal fallacieux du doute méthodique cartésien attire encore tant d'esprits que nous nous obligerons à y répondre longuement.

En vertu de quel principe, en vertu de quelles conditions toutes spéciales de la recherche philosophique ce qui est non seulement permis mais nécessaire partout ailleurs ne le serait plus en philosophie? Pourquoi ce que disaient Poincaré, Claude Bernard et Kant lui-même des sciences expérimentales ne vaudrait-il pas pour la philosophie? S'il n'est pas possible d'expérimenter sans avoir des idées préconçues, est-il plus facile de philosopher sans en avoir? Si toute expérience est rendue stérile sans l'hypothèse qui oriente positivement le chercheur, toute recherche philosophique ne serait-elle pas singulièrement rendue aveugle aussi sans cette aide précieuse?

Puisqu'il faut répondre à la question de la place de l'hypothèse en philosophie, nous montrerons d'abord, élargissant le mot de Poincaré, qu'on n'échappe pas à l'hypothèse même en philosophie. Ensuite, nous ferons voir comment l'hypothèse est aussi nécessaire dans la recherche philosophique que dans toute recherche scientifique.

Que des idées préconçues aient constamment joué dans la recherche des philosophes, — et de fausses, très souvent — tout philosophe et tout historien de la philosophie le sait très bien.

Il doit être maintenant admis par les historiens de la philosophie que chez Descartes l'existence objective des êtres en dehors du sujet pen-

---

40 Claude BERNARD, *L'évolution des idées en physique*, p. 4.

41 KANT, *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 17-18.

sant était une affaire *hors de tout doute,* malgré la prétention du philosophe d'établir un doute méthodique universel. Tout l'effort — et combien artificiel et onéreux et factice! — de la philosophie cartésienne fut d'essayer de rejoindre, à partir de principes qui ne pouvaient y conduire, l'affirmation de cette réalité transobjective. On sait trop bien les artifices qu'y a mis Descartes et les fragiles constructions qu'il a élevées à cette fin. La critique objective des philosophies postérieures s'est chargée de jeter par terre ce fragile château de cartes. Descartes, le théoricien du doute méthodique, n'a pu résister à l'attrait de ses préjugés; il n'a pas philosophé sans idées préconçues.

Kant, le plus "criticiste" des philosophes, y aurait-il réussi? Il suffit de lire les *Prolégomènes à toute métaphysique future* pour être déjà convaincu que Kant était décidé, dès les premières pages, à sauver la science et à ruiner la métaphysique. Contemporain de Newton, Kant croyait en la science parce qu'elle lui semblait avoir porté des fruits authentiques. Héritier d'une tradition philosophique malheureuse, il désespérait de la métaphysique parce que l'histoire de la philosophie lui semblait une suite ininterrompue de chicanes et de contradictions.

Pas plus en philosophie qu'en sciences expérimentales on n'échappe aux idées préconçues et aux hypothèses: "chacun porte en soi sa conception du monde dont il ne peut se défaire aisément".

Le philosophe doit-il, d'ailleurs, se défaire de ses idées préconçues? Pour mieux philosopher, doit-il réaliser en lui ce beau doute, ce vide idéal que Descartes nous a enseigné et dont toute la philosophie moderne est comme hantée? C'est maintenant à cette question que nous allons répondre.

Le problème, si on le comprend bien, est exactement de savoir ce qu'on trouve à l'origine des découvertes de la pensée: un doute ou une intuition? Pour nous, la réponse est claire: nulle recherche n'est féconde si elle n'est orientée. A l'origine des grandes conquêtes de la pensée, il y a toujours ou presque toujours une "intuition" de l'intelligence qui se porte d'emblée vers la vérité, sans discours, d'une façon immédiate. On voit; ensuite on démontre. "On ne saurait trop insister sur cette spontanéité foncière de l'intelligence, et sur l'importance de "semblables intuitions", qui, plus ou moins confuses, précèdent et accompagnent toujours l'élaboration intellectuelle, qui font prévoir la solution avant qu'on l'ait vérifiée et démontrée, et qui sont à l'origine des grandes conquêtes de la pensée" [42]. La seule erreur serait de vouloir que ces intuitions constituent notre mode naturel de connaître et de penser que ces intuitions sont suffisantes d'elles-

---

[42] Jacques MARITAIN, *La philosophie bergsonienne, Etudes critiques,* 4e édit. revue et augmentée, Paris, Téqui, 1948, p. 144.

mêmes pour faire la vérité scientifique. La science vient après ces intuitions, mais elle ne saurait s'expliquer, le plus souvent, sans elles. Les idées préconçues sont nécessaires. Ce sont elles, bien plus que le doute, qui sont à l'origine des découvertes.

Depuis Descartes, les philosophes sont hantés par cet idéal du doute méthodique: il n'y aurait pas de véritable recherche scientifique sans qu'on consente à faire le vide en soi par le doute; on veut exiger que le philosophe élimine de son esprit, au nom de l'unique méthode valable, toute préconception; on veut que le philosophe vide d'abord son esprit pour s'adonner ensuite à ses investigations sans aucune référence à ce qu'il pourrait croire vrai, à l'avance [43]. Il importe de se rendre compte de tout ce qu'a d'arbitraire une telle conception de la recherche scientifique et même philosophique.

Au nom de quel principe peut-on prétendre que pour accéder à la vérité il faille passer par la voie du doute? Serait-ce l'histoire qui nous enseignerait que le doute est fécond et générateur de science et lui seul? L'histoire des grandes découvertes, tant scientifiques que philosophiques, devrait nous enseigner suffisamment, il nous semble, que ce n'est pas toujours par la voie du doute que les savants sont parvenus à la vérité. L'histoire ne nous raconte-t-elle pas de ces recherches qui, entreprises et menées dans un sentiment de certitude jamais révoquée, ont pourtant abouti à d'admirables découvertes? Les anticipations des savants sont des faits très éloquents et des faits tout de même assez fréquents. Très souvent, on le sait, des savants ont travaillé dans ce sentiment que c'est d'un certain côté et de nul autre qu'il faut espérer la réponse à la question posée. Très souvent c'est cette certitude et non pas un doute qui explique leurs plus géniales découvertes. Elle explique aussi leur heureuse obstination à toujours travailler dans la même orientation, malgré les objections des adversaires, malgré les sourires sceptiques de l'enseignement officiel ou de très authentiques savants. Bien loin qu'abandonner une hypothèse "sans hésiter", à la moindre contradiction, soit une vertu du savant et comme un élément d'une saine recherche scientifique, une certaine patience et une certaine obstination audacieuse nous paraissent, au contraire, des éléments autrement nécessaires de cette recherche.

La vie de Pasteur est toute pleine de ces certitudes anticipées qui ont saisi l'esprit de ce magnifique chercheur avant même que les démonstrations aient été trouvées. La fécondité des recherches de Pasteur ne s'explique pas autrement que par ces intuitions qui ont orienté positivement ses

---

[43] R. P. J. MARÉCHAL, S.J., *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, (Museum Lessianum. Section philosophique, n. 7), 2e édit., Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 82.

recherches et par ces heureuses obstinations. Dire donc que le doute est l'unique méthode et l'unique voie qui mène à la science, c'est contredire l'histoire même de la science: ce sont les recherches *méthodiquement orientées* qui ont été fécondes.

Mais d'imposer que pour parvenir à la science on doive passer par le doute, n'est-ce pas déjà un pur postulat? En toute hypothèse, que quiconque veut démontrer la nécessité du doute méthodique, n'oublie pas de douter d'abord de la nécessité du doute lui-même! Pourquoi, dans la nature même des choses, le doute devrait-il être un moment nécessaire dans la marche de l'homme vers le vrai? N'est-il pas possible, de droit, du moins, de démontrer une vérité tout en étant certain, *avant* et *pendant* la recherche, de ce qu'on veut démontrer? Et si cela est possible, pourquoi poserait-on comme une exigence absolue de la méthode scientifique qu'on refuse de se laisser guider par ses certitudes anticipées?

Si ce doute méthodique ne peut être exigé, c'est que précisément la recherche orientée par des "idées préconçues" est légitime et qu'elle est même la plus légitime qui soit parce que c'est celle qui a le plus de chances d'être féconde et que c'est celle qui s'est avérée la plus féconde dans l'histoire. Qu'est-ce, en effet, que d'avoir des "idées préconçues" sinon être certain à l'avance — à des degrés variables, sans doute, et qui s'échelonnent de la simple *suspicio veritatis* jusqu'à la certitude la plus ferme — de cela qu'on cherche à faire passer à l'état de certitude scientifique, de vérité démontrée?

Vouloir imposer le doute, au départ, comme méthode de recherche, est encore arbitraire parce qu'il est arbitraire d'exiger du chercheur qu'il renonce à ses opinions ou à ses certitudes même, d'où qu'elles viennent, avant qu'il ait découvert et reconnu leur fragilité. Or on ne peut découvrir la fragilité d'une thèse qu'*après* examen des difficultés et que si les difficultés se sont montrées suffisamment sérieuses. Au départ, il n'y a aucune raison de douter si les difficultés apparaissent vincibles et, *a fortiori,* si elles semblent déjà vaincues.

C'est ce qu'écrivait très bien M. R. Verneaux, après avoir rappelé qu'il importe de ne pas confondre le doute avec l'ignorance et la question: "Les jugements spontanés ne peuvent être raisonnablement suspendus que si leur fondement est découvert et reconnu fragile, c'est-à-dire après l'achèvement de la critique. Autrement on se trouverait dans cette situation paradoxale d'opposer, sous prétexte de critique, à une affirmation peut-être arbitraire, un doute certainement arbitraire" [44].

---

[44] R. VERNEAUX, *Doute et croyance. Critique du fidéisme néocriticiste,* dans *Rev. Phil. de Louvain,* 1947, pp. 28-29.

Et de quel droit imposerait-on au philosophe, avant tout examen, de douter de cela même dont il a une certitude anticipée? On demande aux autres des preuves, non pas des doutes. *Au terme* de l'investigation, on peut affirmer son désaccord sur la qualité d'une démonstration, on peut demander qu'on revise ses fondements, qu'on reconnaisse leur fragilité. On ne peut pas, *au départ*, nier au chercheur le droit de se laisser guider par ses intuitions, d'où qu'elles viennent. On ne peut pas exiger de lui qu'il ne veuille pas démontrer ce qu'il veut démontrer. Tout ce qu'on peut lui demander, au nom d'une saint méthodologie de travail, c'est de n'accorder à ses hypothèses de travail et à ses "préjugés" que l'importance qu'ils méritent et de régler l'obstination de sa recherche sur le degré de probabilité et de certitude qu'elles peuvent avoir et qu'il est en droit de leur accorder.

Bien plus, le doute méthodique est comme une manoeuvre forcée qu'on imposerait à l'esprit. Le doute, tout comme la certitude, est foncièrement un état de l'esprit. Or cet état il n'appartient pas à l'esprit de le faire et de le défaire, de le créer et de l'annuler, de le transformer à son gré. C'est l'évidence de l'objet qui crée la certitude. C'est l'absence d'évidence qui engendre le doute. L'initiative est ici, tout entière, du côté de l'objet; nullement du côté de l'esprit. On ne saurait douter de ce qui semble évident, à moins que n'intervienne la volonté pour forcer l'intelligence à rebrousser chemin et pour l'empêcher de tendre de tout son poids à l'assentiment qui la sollicite.

Ce doute méthodique, d'ailleurs, et précisément parce qu'il va contre la nature des choses, est le plus souvent impossible à vivre. On voudrait douter qu'on ne le peut pas: le mouvement spontané de l'esprit se refuse aux injonctions de la volonté. "Et même le philosophe le plus rigidement rationnel ne se passe pas de 'Weltanschauung", écrivait avec raison le R. P. de Munnynck [45].

Ce que veulent les partisans du doute méthodique c'est d'assurer les conditions les plus favorables à une recherche féconde. Ce désir est fort louable. Mais ce qui l'est moins c'est d'oublier que le doute n'est pas toujours une condition nécessaire de la recherche féconde, bien qu'il le soit parfois. C'est d'oublier que ce qui assure la fécondité des recherches c'est, bien plus que le doute, la présence d'une grande idée qui oriente la recherche et canalise les efforts. Ce qu'il faut c'est une recherche orientée, mais qui se met en garde, qui opère avec toute la rigueur désirable, qui accepte le choc de la contradiction, qui envisage toutes les thèses contraires, toutes les difficultés, toutes les objections.

---

45 R. P. DE MUNNYNCK, O.P., *Philosophie et "Weltanschauung"*, dans *Divus Thomas*, (Fribourg), T. XIV, 1936, pp. 243-254.

Ce qu'on est en droit d'exiger du chercheur c'est qu'il ne se leurre pas et qu'il prenne les moyens de ne pas se leurrer. Mais le moyen de ne pas se leurrer n'est pas nécessairement de tuer en soi les possibilités mêmes de la découverte! Le chercheur doit étudier sérieusement et loyalement toutes les difficultés relatives à son problème. Mais cette étude sérieuse et loyale est-elle un doute? Cette acceptation de travailler sérieusement et de ne s'arrêter qu'après avoir bien prouvé et qu'après avoir vaincu toutes les difficultés est-elle un doute, même "non sérieux"?

Il est remarquable que cette idée du doute méthodique, avec l'attrait qu'elle a suscité chez tant d'esprits et même chez les thomistes, a contribué à brouiller complètement les esprits sur la nature du doute. La littérature qui traite du doute méthodique en est parfois devenue pratiquement inintelligible.

Le doute est un état de l'esprit. L'esprit doute quand il est incapable de se porter à une partie de la contradiction plutôt qu'à l'autre. On doute quand il n'y a pas d'évidence. Poser sérieusement un problème, envisager toutes les difficultés qu'il comporte, comme l'ont fait et enseigné Aristote et saint Thomas, n'est pas nécessairement se refuser toute adhésion, ce n'est pas suspendre son jugement. Se poser des difficultés ou même en rencontrer n'entraîne pas nécessairement un doute. Il y a ici une dissociation à faire dont plusieurs semblent incapables.

Aussi bien, si l'on veut imposer, comme condition préalable à toute recherche sérieuse et qui ne soit "incurablement dogmatique", un doute méthodique, il ne peut s'agir d'un doute *vécu* par le chercheur. Et comme seul le doute vécu est un *vrai* doute, un doute *réel,* il ne peut s'agir, non plus, d'un doute vrai et d'un doute réel, mais simplement d'un doute *fictif* — s'il est encore opportun de parler ici de doute — d'une fiction de l'esprit qui fait, quand il examine les difficultés et veut éprouver la solidité de ses preuves et quand il veut bien s'orienter, comme s'il doutait [46].

Nous savons les divergences d'interprétation auxquelles le début du *Livre B de la Métaphysique* et les commentaires correspondants de saint Thomas ont donné lieu. On a voulu qu'Aristote — et saint Thomas après lui — ait établi lui-même le doute comme méthode de la recherche philosophique. Il y a là un problème d'exégèse et d'étude critique des textes dans lequel nous ne voulons pas entrer. Serait-il utile de le faire, d'ailleurs? J. De Tonquédec et Gilson ont déjà fort bien montré que le sens obvie de ces textes ne permet aucunement une interprétation dans ce sens. Il

---

[46] Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir,* 5e édit. revue et augmentée, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, pp. 197-8.

n'y a aucunement, chez Aristote et chez saint Thomas, ce doute méthodique vécu et réel dont Descartes nous a laissé l'héritage [47].

Gilson a analysé avec le plus grand soin les pages en question. Il nous a démontré à l'évidence que seule la traduction latine en *dubitatio* du mot *aporia*, qu'on trouve chez Aristote, peut légitimer une comparaison entre le doute méthodique, le doute cartésien et tout ce qui s'en rapproche, et le supposé doute thomiste. Il n'y a que rencontre de mots: nulle similitude ou analogie dans les méthodes. "S'il y a rencontre, elle se limite à ceci, que tous deux usent des mots communs *dubitatio, dubitare,* en des sens d'ailleurs différents. Il ne suffit pas de dire que "les chapitres qui suivent dans la *Métaphysique* d'Aristote ne réalisent guère le doute méthodique à la façon de Descartes"; ce qui est vrai, c'est que le doute cartésien est sans aucun rapport avec l'*aporia* d'Aristote ou la *dubitatio* de saint Thomas d'Aquin. Le doute d'Aristote et de saint Thomas est celui qu'exprime le mot *Utrum* et dont s'accompagne toute question: le doute de Descartes porte sur des réponses" [48].

C'est à ces savantes discussions de J. de Tonquédec et de Gilson que nous voulons seulement renvoyer ici parce qu'elles établissent mieux que nous ne saurions le faire et d'une manière, croyons-nous, définitive le vrai sens des textes allégués. Il est intéressant de noter, cependant, ce fait remarquable que nulle part la traduction, tout de même impartiale, de L. Tricot ne comporte le mot *doute*. L'*aporia* d'Aristote signifie un *problème* [49].

Ni d'après la nature des choses, ni d'après la pensée de saint Thomas et d'Aristote, le doute n'est l'unique méthode et l'unique voie qui mènent à la science et à la vérité, ni même la meilleure méthode et la meilleure voie. Même pour le philosophe, il n'est pas vrai de dire qu'il lui faut chercher sans idées préconçues.

Mais armé de ces idées préconçues, si utiles à sa recherche que sans elles elle deviendrait stérile, comment lui faudra-t-il chercher? Toute re-

---

47 "D'un côté, nous voyons un homme dans une attitude inquiète, soupçonneuse, qui se défie de son aptitude à connaître; de l'autre, un esprit intrépide, qui ne doute nullement de ses forces, mais qui, sévère à lui-même, se prescrit les rigoureuses conditions d'une recherche exhaustive. Ce sont deux mentalités irréductibles." (cf. J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance,* Beauchesne, Paris, 1929, p. 438). Le juste sens d'"aporia", chez lui, n'est point "doute", au sens moderne du mot, "hésitation, suspension de jugement, ignorance", mais très précisément "difficulté", "objection", ou même "question à résoudre".

48 Etienne GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance,* Paris, Vrin, 1947, pp. 50-69. Le texte que nous venons de citer se trouve à la page 63.

49 ARISTOTE, *La Métaphysique,* traduction nouvelle et notes par J. Tricot, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), 2 vol., Paris, Vrin, 1948, L.B., 995a sq.

cherche doit être orientée, mais une recherche orientée ne comporte-t-elle pas de grands dangers?

Il y a deux dangers à la recherche qu'on fait en fonction d'une hypothèse à vérifier: celui de l'illusion que l'hypothèse peut engendrer; celui des fausses pistes dans lesquelles elle peut fourvoyer l'esprit du savant.

Il est à craindre, d'abord, que celui qui cherche à prouver une vérité déjà chère, ne croie trop tôt avoir atteint le but et ne se repose en route, savourant avant l'heure la joie d'une conquête qu'il ne tient pourtant pas encore. C'est le danger de l'illusion.

L'autre danger est propre aux hypothèses qui sont des idées préconçues erronées. Le soleil tourne autour de la terre, pensaient les anciens. On pouvait partir de là; on pouvait prétendre même rendre raison des apparences, "sauver les phénomènes", comme on disait autrefois. C'était une fausse piste, une hypothèse qui ne pourrait jamais passer à la science, être prouvée, démontrée, vérifiée.

Contre ces deux dangers, le savant se met bien en garde. Pour éviter de se laisser guider par des hypothèses erronées, il s'applique à faire un choix judicieux des pensées qui vont orienter ses recherches, il s'applique à en surveiller l'origine; il se méfie des rêves scientifiques. Pour éviter le danger de l'illusion, le chercheur considère ses contradicteurs comme ses meilleurs collaborateurs. Rien ne lui est plus précieux, en effet, que la contradiction. Ne l'oblige-t-elle pas à revenir souvent sur ses démonstrations, à les contrôler de nouveau, à leur trouver, peut-être, de nouvelles et plus fermes assises? Rien ne dérange autant le mystificateur que l'objection; rien ne semble plus précieux à l'authentique savant, au savant loyal: les objections vaincues sont la garantie même de sa science.

L'attitude foncière du chercheur est donc plus complexe qu'on ne se plaît parfois à l'imaginer. Elle est faite d'une confiance discrète, d'abord. Loin de se défaire de toutes ses "idées préconçues", loin d'essayer de créer en lui le vide cartésien, si factice et si peu fécond, le chercheur se laisse guider discrètement par ses intuitions les mieux fondées et essaye de les faire passer, grâce à une démonstration rigoureuse, au registre de la science. Elle est faite de méfiance aussi. Le chercheur se méfie de lui-même, de son imagination. Il craint d'être trop attaché à ses idées; il se tient en garde contre les conclusions trop hâtives, contre les démonstrations toutes cousues de subtilités. Elle est faite de fidélité surtout. De fidélité au réel et à sa complexité; d'attachement au fait. Car c'est sur le fait, sur l'authenticité de la preuve, sur la valeur indiscutable des principes employés que tout repose. La preuve, les principes, les méthodes employés, il les veut d'or pur.

* * *

Ces précisions étant apportées au sujet de la véritable attitude féconde en toute recherche et même dans la recherche philosophique, il nous reste à déterminer quelles "idées préconçues" la foi peut suggérer utilement au philosophe chrétien, et à montrer comment ces "idées préconçues" ou ces hypothèses venues de la foi — et quelle que soit la certitude avec laquelle on y adhère — ne s'opposent en rien à la véritable méthode de la philosophie, ni ne la modifient essentiellement. Ces explications nous donneront l'occasion de corriger d'autres exagérations au sujet de l'aide apportée par la foi à la recherche philosophique et de préciser en quel sens l'idée de la foi comme *norme positive* de la philosophie pourrait être retenue.

Pour plusieurs raisons, qui apparaîtront mieux plus tard, et surtout à cause du climat de polémique dans lequel le problème de la philosophie chrétienne a été débattu, l'idée de la foi comme norme positive de la recherche du philosophe chrétien a paru à plusieurs une contradiction dans les termes. Dans les pages qui vont suivre, nous voudrions proposer, en faisant appel aux notions que nous venons d'expliquer, une conception de la foi comme norme positive qui fût parfaitement acceptable à tous et surtout qui ne fût pas contraire à la méthode de la philosophie.

Avant de répondre à la question de la légitimité d'une philosophie qui se laisse positivement guider par certains enseignements de la foi, il importe de bien faire voir comment, de fait, pour les philosophes chrétiens et en particulier pour les philosophes qui se réclament de la philosophie thomiste, les choses se sont passées d'une telle manière que c'est vraiment des résultats d'une philosophie ainsi orientée qu'ils profitent.

Que les plus précieuses acquisitions de la philosophie chrétienne aient le plus souvent été obtenues grâce à des recherches tout orientées par la foi nous paraît un fait très évident. La philosophie chrétienne, telle qu'elle se présente à nous, ne s'est-elle pas développée d'abord en un climat théologique et la théologie n'est-elle pas, par définition même, une science tout orientée vers les vérités de la foi?

Si on s'attache, par exemple, à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, il faudra bien reconnaître que c'est surtout dans ses oeuvres théologiques qu'on trouvera les pensées les plus originales et les plus personnelles du Docteur Angélique. C'est là que le génie de saint Thomas a joué le plus librement.

L'oeuvre philosophique du Docteur Angélique est donc une oeuvre à dégager de son cadre théologique et à dépouiller de son vêtement théologique. Ce travail de dégagement est une oeuvre assez difficile et à laquelle les philosophes qui se réclament de saint Thomas travaillent depuis longtemps. C'est une oeuvre à continuer aussi: on attend toujours une authentique *Somme Philosophique* thomiste.

Si donc saint Thomas a fait progresser la philosophie d'Aristote, s'il l'a fait surtout dans ses oeuvres théologiques, n'est-ce pas affirmer du même coup que, mis à part tout ce qui doit être attribuable au génie du saint — discernement sans doute fort difficile — les hypothèses venues de la foi sont pour beaucoup dans l'élaboration de la philosophie de saint Thomas. Partir d'hypothèses, d'idées préconçues, c'est, en effet, en un certain sens, la loi même de la méthode théologique. Le théologien part de la foi, des données de la foi, qu'il veut expliquer, comprendre, rejoindre parfois par la seule raison. En théologie on ne se cache pas de ceci qu'on veut rejoindre une idée préconçue. Toute donnée de foi, démontrable par la seule raison, est de soi une hypothèse que le théologien travaille à faire passer à la certitude scientifique.

Que ce soit la foi jouant comme hypothèse qui ait occasionné les transformations de la philosophie aristotélicienne, c'est ce que M. Bréhier nous disait lui-même, d'ailleurs, et ce que M. Gilson a très bien et très opportunément rappelé et démontré [50]. Et le fait n'est-il pas évident si l'on remarque que ces transformations ont été effectuées par un homme qui définissait sa démarche par la formule: "*Fides quaerens intellectum*"?

Il nous paraît donc tout à fait étonnant que des thomistes refusent à la philosophie le droit d'être orientée positivement par certaines données de la foi et qu'ils puisent à pleines mains, par ailleurs, dans une Somme Théologique de quoi alimenter leur propre philosophie, oubliant l'origine même d'une large part du patrimoine dont ils se réclament. Oubliant — et cet oubli n'est pas seulement inconscience mais encore imprudence — que c'est à cette orientation qu'on doit attribuer, dans une très large mesure, mais difficile à déterminer, les succès d'une recherche dont eux-mêmes profitent. On peut bien ne plus philosopher dans la foi sans trop de danger quand on se contente de répéter ce que saint Thomas nous a enseigné, car saint Thomas a philosophé dans la foi pour nous. Ce ne serait pas sans risque, toutefois, qu'on entreprendrait de résoudre des problèmes nouveaux sans tenir à ces lumières qui ont tant contribué au succès de la philosophie thomiste.

Mais, nous le savons, le problème qu'on pose est uniquement un problème de droit et c'est à ce problème de droit qu'on voudra nous ramener. On veut bien continuer à profiter d'une pensée philosophique née d'une recherche positivement orientée par la foi, mais on ne veut plus que la recherche philosophique du chrétien soit ainsi positivement orientée, parce que la philosophie ne le permet pas. La recherche philosophique doit être, pense-t-on, une recherche totalement indépendante, même si ses conclusions peuvent et doivent rester soumises à la censure possible de la foi.

---

[50] Voir *L'esprit de la philosophie médiévale.*

Nous croyons fermement que toutes les réticences qu'ont montrées tant de thomistes au sujet de l'idée de norme positive viennent surtout de ceci que l'idée de norme positive a souvent été assez mal servie, même par ses plus ardents défenseurs. On l'a mal conceptualisée, mal exprimée et surtout on en a exagéré la portée.

Aussi croyons-nous qu'il suffirait de préciser très soigneusement en quel sens la foi peut et ne peut pas orienter la recherche philosophique pour que l'accord soit fait. Car selon nous, la légitimité d'une recherche philosophique guidée par certaines vérités venant de la foi n'a pas plus besoin d'être défendue que toute autre recherche orientée. Le chrétien, pas plus que tout autre, n'a à rendre compte de ses sources d'inspiration; il n'a qu'à rendre compte de ses démonstrations. Il n'a pas à rendre compte de doutes préalables à sa recherche; il n'a qu'à rendre compte de résultats valables.

* * *

Et d'abord, si des hypothèses — et en l'occurrence des hypothèses fécondes — venant de sa foi peuvent être suggérées et peuvent s'imposer au philosophe chrétien, il reste que ces hypothèses doivent à leur origine toute spéciale d'avoir certains caractères un peu particuliers.

L'un de ces caractères est l'évidence avec laquelle les idées venant de la foi s'imposent au philosophe chrétien. Si par une intuition géniale, le savant est certain d'avance, parfois, de la vérité d'une hypothèse qu'il s'attachera à démontrer, il reste que le philosophe chrétien, lui, est certain d'une certitude plus grande encore quand il s'agit des choses de la foi. Il est même déjà plus certain que d'une certitude scientifique. La certitude que procure la foi est, en effet, plus grande que toute autre. Celui qui croit en Dieu n'a aucune crainte d'errer. Il sait qu'il possède la vérité et que rien, jamais, ne viendra en ébranler le roc très ferme. Certitude de témoignage: Dieu a parlé qui ne peut ni se tromper, ni tromper.

Or, cette assurance place le philosophe chrétien dans une situation tout à fait spéciale en face de l'incroyant et en regard de sa propre recherche.

Le philosophe chrétien devra pour ainsi dire se faire pardonner cette certitude qui accompagne et guide sa recherche et qui lui vient de sa foi. Cela ne sera possible que s'il sait travailler et philosopher avec des méthodes qui soient marquées au signe de la plus grande rigueur.

Il devra surtout comprendre que les réticences des incroyants en face de son travail sont, en un sens, très naturelles et s'entendent très bien. Si, tout en se laissant guider par elles, chacun doit se mettre en garde contre ses propres "idées préconçues", à bien plus forte raison est-il légitime de

se mettre en garde contre celles des autres. En tout et toujours, faut-il le répéter, croyants et incroyants doivent se rappeler que les hypothèses ne sont pas la preuve et que c'est uniquement sur le terrain des preuves et des démonstrations que tout débat doit s'engager.

Mais il y a plus encore. Non seulement le philosophe chrétien devra-t-il comprendre les réticences de l'incroyant, mais il devra, d'une certaine manière, les partager lui-même. Si ses anticipations de la vérité lorsqu'elles lui viennent de la foi sont de par leur origine même d'une certitude si grande et telle qu'aucune autre certitude ne saurait l'égaler, le philosophe chrétien devra se mettre en garde lui-même contre elles. Il devra prendre garde de ne pas vouloir se reposer trop tôt.

Revenons sur ce point, cependant, se mettre en garde n'est pas douter. Nous ne voyons pas qu'on puisse demander du philosophe chrétien, quand il se laisse guider par quelque idée préconçue lui venant de sa foi, une autre attitude que celle qu'on est en droit d'exiger de tous ceux qui font une recherche orientée par une idée préconçue. On ne lui demandera donc pas de ne pas vouloir prouver ce qu'il veut prouver. On lui demandera seulement de se mettre en garde contre les deux dangers propres à tous ceux qui cherchent et dont nous avons parlé: le danger des fausses pistes et surtout le danger de l'illusion d'être parvenu au terme alors qu'on n'y est pas.

Le philosophe chrétien se gardera tout spécialement de toute projection d'une certitude sur une autre. Il pourra être certain de l'existence de Dieu de cette certitude qui lui vient de sa foi, il devra être certain encore que cette existence de Dieu est démontrable par la seule raison parce que sa foi lui enseigne que cette démonstration est possible; mais il ne devra être certain de l'avoir effectivement prouvé que lorsque sa démonstration aura été dûment vérifiée et aura été éprouvée par le choc bienfaisant de la contradiction. Pas de tranquillité dans la possession scientifique de la vérité! Pas de fausse sécurité!

Si ce danger de se reposer trop tôt en la tranquille possession de la vérité n'a pas toujours été évité par les philosophes chrétiens, il l'a été très souvent. Les philosophes chrétiens n'ont pas toujours manqué de se mettre en défiance. Ils n'ont pas toujours reconnu si vite la valeur apodictique de certains arguments même lorsqu'il s'agissait d'établir des vérités très chères à la conscience chrétienne.

On sait comment saint Thomas a refusé l'argument anselmien prétendant prouver l'existence de Dieu, comment il n'a jamais admis la possibilité de prouver, par la seule raison, l'origine temporelle du monde. On sait aussi comment il avait l'habitude d'envisager, avant de procéder à

la démonstration d'une thèse, toutes les objections qu'il connaissait et comment une question n'était terminée pour lui qu'après qu'une réponse satisfaisante eut été donnée à toutes ces difficultés. Nous ne connaissons pas de meilleure méthodologie scientifique.

Un historien du thomisme sait encore avec quelles réticences la tradition thomiste accepte de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, comment même certaines des voies de saint Thomas font l'objet de sévères critiques, parfois. Ce sont là des signes: on peut philosopher avec des idées préconçues très chères, avec des certitudes anticipées très fermes et garder, pourtant, toutes les exigences qui garantissent une oeuvre scientifique.

Faut-il y revenir encore, la certitude avec laquelle une anticipation de l'esprit s'impose au chercheur n'a absolument rien à voir avec la qualité de sa démonstration et le doute n'est, en aucune façon, une garantie de la qualité et de la fécondité de la méthode.

* * *

Il faut maintenant déterminer quels enseignements de la foi peuvent légitimement s'insérer dans la trame de la recherche philosophique pour servir d'hypothèses au philosophe chrétien.

Il importe de préciser quels sont ces enseignements car le domaine de la foi est très vaste et il contient à la fois des données que la raison peut démontrer par ses propres forces et des données que la raison seule est tout à fait incapable de rejoindre, ces dernières constituant tout le domaine du surnaturel. Toutes ces données, aussi bien les dernières que les premières, pourraient-elles devenir des hypothèses pour le philosophe chrétien? Le problème a été posé et certains ont voulu que même des mystères proprement surnaturels comme l'Incarnation puissent servir d'hypothèses au philosophe chrétien et guider ses recherches [51].

En vérité, il est assez difficile de savoir exactement la position qu'on a voulu prendre à ce sujet. A-t-on voulu dire que, pour que l'expression *philosophie chrétienne* ait un sens acceptable du côté de l'épithète *chrétienne*, il faudrait que la philosophie s'inspirât aussi des mystères propres au Christianisme, des mystères essentiellement surnaturels? Nous pourrions avoir là une attitude légitime dont nous renvoyons l'étude, cependant, à notre chapitre sur l'expression *philosophie chrétienne*.

---

[51] Voir la suggestion de cette doctrine par le R. P. Sertillanges à Juvisy (cf. *La Philosophie chrétienne*, Deuxième journée d'études de la Société Thomiste, (Juvisy), Les Editions du Cerf, 1934, pp. 115-134) et dans son livre *Le Christianisme et les philosophies*, 2 vol., 2e édit., Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1946, T. I, pp. 7-34.

Mais si l'on a voulu dire que le philosophe qui s'inspirerait des dogmes surnaturels pourrait effectivement nous donner une *philosophie chrétienne* et qu'alors l'expression serait acceptable tant du point de vue des exigences du substantif *philosophie* que de celles de l'épithète *chrétienne*, le problèmeme est tout différent. On semblerait affirmer de cette manière, en effet, que le philosophe chrétien, en vertu même de ce qu'il est, peut ou doit s'inspirer des dogmes surnaturels du Christianisme. Or cela nous paraît une attitude fausse et ruineuse de la notion même de philosophie [52].

La philosophie est une science dont le domaine propre est le naturel et dont les instruments de démonstration doivent tous être de l'ordre naturel. Elle est, de plus, la reine des sciences purement naturelles: à ce titre, elle se doit d'être de toutes la plus rigoureuse et la plus certaine. C'est de cette nature même de la philosophie que découle l'impossibilité pour elle de s'inspirer des dogmes surnaturels. Si la foi peut fournir au philosophe chrétien des hypothèses fécondes, susceptibles d'orienter ses recherches vers des démonstrations ayant valeur de science, ces hypothèses ne sauraient venir que de la part des vérités révélées qui appartiennent à l'ordre naturel et qui sont accessibles à la raison seule.

Même la foi, d'ailleurs, nous enseigne que les mystères surnaturels résisteront toujours à nos tentatives de démonstration. On ne prouve pas les mystères. Le philosophe qui voudrait s'inspirer des mystères surnaturels ne saurait s'en inspirer au sens où nous l'entendons et où nous l'avons défini: les mystères surnaturels ne sauraient être, pour lui, des vérités à rejoindre car il n'y a pas d'espoir sur cette voie et le chrétien le sait. Les mystères surnaturels sont de ces "hypothèses indémontrables" dont parlait Poincaré. Bien plus, ils sont non seulement indémontrables, mais ils le sont irréductiblement.

Là n'est pas encore, pourtant, la raison profonde pour laquelle les dogmes surnaturels ne sauraient faire l'objet de la recherche du philosophe ni même suggérer au philosophe chrétien des idées préconçues. La raison profonde est à voir dans la nature même de la méthode philosophique. Il est une raison fondamentale pour laquelle ce n'est pas n'importe quelle hypothèse qui peut s'insérer dans la recherche philosophique et c'est que la philosophie est essentiellement l'étude scientifique du réel expérimental et des problèmes que ce réel pose. Aussi si une hypothèse venant de la foi vient légitimement s'insérer dans la trame de la recherche philosophique, c'est que le réel pose déjà le problème et vient légitimer l'insertion de l'hypothèse et naturaliser, pour ainsi dire, l'idée préconçue. On comprend déjà pourquoi la formule "*Fides quaerens intellectum*" n'exprime pas la

---

[52] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire* (suite), dans *Rev. Néoscol.*, XXXV, 1933, pp. 106-127.

méthode de la philosophie, pas même la méthode de la philosophie chrétienne.

La philosophie n'est pas la recherche des données de la foi, encore moins n'est-elle pas l'étude des vestiges qu'on pourrait trouver, dans la nature, des mystères proprement surnaturels. Soutenir une telle conception de la philosophie n'est rien moins que de la confondre avec la théologie. Dans de telles perspectives la *philosophie chrétienne* serait sûrement *chrétienne*, mais elle ne serait pas *philosophique*. Nous ne voyons pas, en toute hypothèse, comment une telle conception pourrait être conciliée avec la notion thomiste de la philosophie.

La foi, donc, ne peut fournir à la philosophie que des hypothèses susceptibles de se transformer en certitudes scientifiques ou philosophiques et elle ne peut lui fournir que des hypothèses dont l'étude scientifique et plus précisément philosophique du réel légitime l'insertion.

Ces hypothèses, ces idées préconçues, dirons-nous qu'elles viennent de la foi ou plutôt de la théologie? M. Maritain et d'autres ont dit leur préférence: il vaudrait mieux parler des relations entre la philosophie et la théologie plutôt qu'entre la philosophie et la foi.

Cette préférence est sans doute fondée, mais il importe de se rappeler que la théologie, plus que la foi encore, est un vaste domaine et où l'on trouve, cette fois, non seulement des enseignements venant de Dieu, mais encore des conclusions venant des théologiens. Certaines de ces conclusions ont la certitude même de la foi; d'autres n'ont qu'une certitude approchant celle de la foi; d'autres, enfin, et assez nombreuses tout de même, ne sont que des conclusions probables. Le R. P. de Blic a voulu attirer l'attention sur ce fait au *Second Congrès Thomiste International* tenu à Rome en 1936. Son intervention, si légitime pourtant, n'a pas reçu toute l'attention qu'elle méritait [53].

Si l'on se place du point de vue où nous nous plaçons, il est évident qu'à celui qui veut se servir de certaines conclusions théologiques comme d'hypothèses à rejoindre par la pure méthode rationnelle de la philosophie, toutes les conclusions de la théologie n'ont pas égale valeur.

Même si, au premier regard, elles n'apparaissent pas comme indémontrables par la raison, certaines conclusions théologiques ne devront être acceptées comme hypothèses de recherche philosophique qu'avec grande circonspection. Certaines conclusions théologiques sont fragiles et ne feront que des hypothèses peu sûres, susceptibles d'infécondité et sus-

---

[53] R. P. De Blic, S.J., dans *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*, p. 396.

ceptibles aussi d'induire en erreur. Comme tout autre, le philosophe chrétien se refusera à inféoder sa pensée à ce qui n'est que probabilité ou théorie. Certaines conclusions théologiques, d'ailleurs, ne sont-elles pas déjà dépendantes, parfois, de prérequis philosophiques. C'est le privilège de la foi de n'indiquer que des pistes tout à fait sûres; la théologie, elle, peut suggérer parfois de fausses pistes.

Est-il nécessaire de rappeler que les rapports entre la philosophie et la foi ou la théologie ne sauraient être les mêmes pour toutes les parties de la philosophie. Si l'on se place du point de vue de la théologie comme pouvant suggérer ou imposer les hypothèses de recherche au philosophe, cette vérité est plus qu'évidente. En effet, si on se rappelle le but précis de la Révélation qui est de fournir à l'homme les vérités nécessaires à son salut, on comprend tout de suite que la foi ne puisse donner réponse à tous les problèmes philosophiques, ni fournir à chaque partie de la philosophie un égal et aussi précieux bagage d'hypothèses. L'apport de la foi est très précieux et peut-être quasi indispensable en théologie naturelle. Il l'est déjà moins en métaphysique générale, plus faible encore en critique. Il l'est plus en psychologie qu'en cosmologie et il est peut-être tout de même assez ténu en logique. Bien entendu, il faut se mettre en garde ici, contre toute simplification. Les problèmes philosophiques communiquent entre eux et une étude attentive peut montrer comment une claire notion de Dieu peut changer l'orientation de toute une métaphysique et peut avoir des répercussions jusqu'en philosophie de la nature et même jusqu'en logique.

* * *

Mais cette philosophie qui s'élaborerait en climat de foi et qui s'inspirerait des données de la foi pour les rejoindre ne dégénérerait-elle pas en apologétique? La question mérite qu'on s'y attache un peu.

Affirmer qu'une philosophie conçue comme nous l'entendons devienne une apologétique c'est ou ne pas comprendre notre position dans toutes ses nuances ou perdre de vue la nature véritable de l'apologétique. Si l'on se réfère à l'oeuvre apologétique magistrale du R. P. Garrigou-Lagrange [54], on comprendra que l'apologétique est essentiellement de l'ordre de la théologie dont elle n'est que la partie défensive. Sans doute, de par sa nature même, l'apologétique prétend-elle être, ultimement, une oeuvre purement rationnelle. Si elle prétend défendre la foi et ses données, c'est, en dernière analyse, avec la raison et avec la raison toute seule. En cela, elle a quelque chose de commun avec la philosophie.

---

[54] R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 4a edit. emendata operis integri, Romae, 1945, T. I, pp. 1-125.

Mais là ou philosophie et apologétique diffèrent c'est dans l'orientation foncière des recherches. Le philosophe chrétien, même celui qui s'inspire de sa foi, ne recherche que l'explication du réel concret tel qu'il s'offre à ses observations. Par là, il a la même orientation d'esprit que tous les autres savants et par là sa recherche ne diffère en rien de celle de tout philosophe incroyant. Foncièrement la question qui éveille la recherche du philosophe chrétien lui vient de l'expérience et de la nature. Et seules les questions qui ont là leurs racines l'intéressent. De soi le philosophe chrétien ne part que de l'expérience: il répond d'elle et d'elle seule. En ce sens, sa science, qu'on nous passe le mot, est une science expérimentale.

Tout autre est l'orientation de l'apologétique. L'apologiste chrétien part de la foi, des données de la foi, de toutes celles-ci, pour prouver tantôt qu'elles s'imposent, tantôt qu'elles sont possibles, tantôt qu'elles ne sont pas, du moins, absurdes ou contradictoires. Aussi l'apologiste ne fait pas de choix des questions ou des difficultés que lui pose la foi. En principe, il doit vouloir les résoudre toutes, de la manière que nous venons de dire. Il doit rendre compte de sa foi et, si nécessaire, de toute sa foi. A l'apologétique s'applique de la façon la plus adéquate la formule *"Fides quaerens intellectum"*.

La conséquence de ces orientations foncièrement différentes de la philosophie et de l'apologétique est que, d'une part, la philosophie est toute rationnelle mais aussi toute démonstrative ou scientifique — mis à part, bien entendu, les premiers principes évidents par eux-mêmes — et que, d'autre part, l'apologétique est toute rationnelle aussi mais non pas toute démonstrative ou scientifique. Ou plus précisément, ses conclusions ne sont pas toutes des acquisitions positives. Une grande partie des démonstrations de l'apologétique, en effet, ne visent qu'à prouver soit qu'on trouve dans la nature des indices des dogmes surnaturels, soit qu'on ne peut, du moins, démontrer que ces dogmes soient absurdes, absolument impossibles ou contraires à la saine raison.

Il faut reconnaître certaines similitudes entre l'attitude de l'apologiste et celle du philosophe chrétien qui se laisserait guider par sa foi. Mais de confondre les deux attitudes, sans plus, serait une simplification intolérable.

* * *

Une attitude philosophique comme celle que nous préconisons n'est aucunement assimilable, non plus, à l'attitude du théologien. Mais pour bien le montrer, il sera nécessaire de distinguer notre conception de certaines fausses conceptualisations de l'idée de norme positive que les études sur le problème de la philosophie chrétienne ont suscitées et avec certaines exagérations dans lesquelles on est tombé.

Gilson est un chaud partisan de l'idée de norme positive et c'est bien un des plus grands services qu'il ait rendus, dans cette recherche des vrais rapports qui doivent unir foi et raison dans la philosophie, que d'avoir tenu à ce point de doctrine sans faiblir et malgré bien des oppositions. Cependant Gilson est tombé lui-même en de malheureuses exagérations et dans de regrettables imprécisions qui ont nui à sa cause, notamment quand il a voulu proposer que la formule *"Fides quaerens intellectum"* définisse la méthode de la philosophie chrétienne [55].

Vouloir que cette formule exprime la méthode de la philosophie chrétienne nous semble prêter aux plus dangereuses confusions et notamment à la confusion de la méthode philosophique avec la méthode théologique. Ces confusions, Gilson est le premier, sans doute, à vouloir les éviter. Mais les évite-t-il de fait?

Il est traditionnel, nous semble-t-il, de penser que la formule *"Fides quaerens intellectum"* exprime le but même et la méthode de la théologie. Mais quoi qu'il en soit de ce point d'histoire, c'est sûrement dangereux de proposer cette formule comme la méthode de la philosophie chrétienne.

La théologie est foncièrement une recherche d'élucidation — ou de défense, dans le cas de l'apologétique — des données de la foi: la théologie tend à mettre la raison au service de la foi. Son départ est donc dans les enseignements de la Révélation sous toutes leurs formes et c'est pourquoi on peut dire d'elle que c'est la foi qui cherche à comprendre. Mais la philosophie n'est pas, foncièrement, cette recherche autour des données de la foi. Elle n'est pas un effort d'élucidation de la Révélation. La philosophie est toute penchée sur la nature. Ses questions, ses départs lui viennent d'abord de la nature et de l'expérience.

L'idée de méthode, il est vrai, est assez équivoque. Mais il reste que, même si des hypothèses venant de la foi jouent un rôle dans la recherche du philosophe chrétien et un rôle qu'on ne saurait ni nier, ni négliger, ni minimiser et même si ces hypothèses relèvent en un certain sens de la méthode de la philosophie chrétienne, cette méthode ne s'en trouve pas pour autant transformée au point où semble le vouloir Gilson.

La méthode de la philosophie chrétienne est essentiellement la même que celle de toute philosophie. Or la philosophie est une science fondée sur l'observation et l'expérience, à la fois inductive et déductive, intuitive et démonstrative. La philosophie est la raison qui cherche à pénétrer les

---

[55] GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 30 sq.

Voir la critique que M. Van Steenberghen a faite de cette position de M. Gilson dans l'article, cité plus haut, de la *Rev. Néoscol.*, XXXV, 1933, p. 116.

ultimes secrets du monde et de l'être; elle n'est pas la foi qui cherche à comprendre.

Nous admettons que la foi puisse fournir des orientations au philosophe chrétien et nous voulons même que le philosophe chrétien se laisse positivement orienter par elle. Nous voulons aussi que, dans certains cas, des enseignements venant de la foi s'imposent au philosophe comme des évidences qu'il devra tenter de rejoindre par la pure raison. Pour nous, le philosophe chrétien doit être orienté positivement par sa foi. Mais cela ne veut pas dire que la formule "*Fides quaerens intellectum*" exprime la *méthode* de la philosophie chrétienne.

Suivant la logique de sa pensée, Gilson a voulu proposer que le philosophe chrétien fasse comme un discernement des problèmes et que ses intérêts philosophiques soient différents de ceux de l'incroyant. "En premier lieu, et c'est là le trait le plus apparent de son attitude, le philosophe chrétien est un homme qui opère un choix parmi les problèmes philosophiques. En droit, il est capable de s'intéresser à la totalilté de ces problèmes aussi bien que n'importe quel philosophe; en fait, il s'intéresse uniquement ou surtout à ceux dont la solution importe à la conduite de sa vie religieuse."[56].

Qu'en fait les penseurs du Moyen Age aient accordé moins d'importance à la théorie du nombre qu'à l'angéologie, c'est peut-être vrai et c'était absolument légitime. Mais ces penseurs étaient avant tout des théologiens et ils partageaient le juste mépris du théologien pour bien des questions qui ne relèvent guère de l'*unicum necessarium*.

Mais le philosophe chrétien doit-il, lui, négliger ces problèmes? Il nous semble qu'il doit, au contraire, avoir foncièrement les mêmes intérets philosophiques que tout autre et que son intérêt le plus profond, en tant que philosophe, doit porter sur ce qui intéresse le plus profondément la philosophie et sur ce qui importe le plus à l'explication philosophique du monde et non pas sur ce qui importe le plus à la conduite de sa vie religieuse. Et cette préoccupation de ce qui est le plus essentiel à la philosophie, d'ailleurs, ne le détournera pas nécessairement de ce qui intéresse aussi sa vie religieuse. Même le philosophe incroyant qui accepte de considérer le problème de l'existence de Dieu devra bien admettre que ce problème est d'une importance que ne pourront jamais avoir, sans doute, les problèmes touchant la nature de l'espace ou de la quantité.

Le philosophe chrétien accepte de laisser orienter sa recherche par sa foi quand celle-ci enseigne des vérités qui peuvent s'insérer, à titre d'hypothèses à rejoindre, dans sa recherche. Quand la foi apporte la réponse, la question, en un sens, était déjà là. Ni la méthode de recherche,

---

[56] GILSON, *op. cit.*, pp. 33 sq.

ni l'intérêt philosophique du philosophe chrétien ne se trouvent radicalement transformés.

Gilson a encore lié, dans une certaine mesure, sa conception de la foi comme norme positive de la philosophie à la formule *"philosophia ancilla theologiae"*. Nous renvoyons au prochain chapitre l'étude de cette appellation; pour l'instant, il suffit de montrer comment ce sont des exagérations de ce genre, de même que la théorie des confortations intrinsèques de Maritain qui ont amené les réactions si vives et si radicales contre toute idée de norme positive dont nous avons été témoins lors du débat sur la philosophie chrétienne et qu'il faut maintenant considérer un peu. De ces réactions, celle du R. P. Fernandez-Alonso nous paraît l'une des plus caractéristiques et des plus représentatives.

* * *

Le R. P. Fernandez-Alonso nous dit d'abord qu'il faut rejeter toute idée de subordination positive et objective de la philosophie à la foi de même que toute idée de direction ou de confortation positive de la philosophie par la foi. Une telle subordination positive aussi bien que ces directions et confortations positives sont quelque chose d'absolument impossible: elles entrent en contradiction avec la doctrine de la spécification des habitus par leur objet.

Le R. P. précise ensuite que cette subordination, ces confortations et ces directions positives doivent être rejetées quelle que soit la façon dont on conçoive la philosophie, soit dans un état parfait, soit dans un état imparfait, soit "in fieri", soit "in facto esse", soit dans l'état de nature intègre, soit dans l'état de justice originelle, soit dans l'état de nature déchue. De là pourtant ne suit pas que la philosophie soit objectivement totalement indépendante de la révélation. En dehors de cette subordination, confortation ou direction positive, il existe une *subordination, direction* et *confortation négative,* par le moyen de laquelle la philosophie est protégée contre toute négation ou affirmation qui soit, directement ou indirectement, contre quelque vérité révélée. Et ainsi la philosophie, surtout dans l'état de nature déchue, est souvent libérée de plusieurs erreurs et souvent placée et dirigée dans la voie de la vérité, d'une façon *négative* mais réelle. Or cette doctrine est énoncée parfaitement, brièvement et exactement dans la formule: *la révélation est la norme négative de la philosophie.* [57].

Avec la prise de position du R. P. Fernandez-Alonso nous avions une pensée franche et claire à souhait: en face de thèses outrées, l'antithèse.

---

[57] Voir R. P. FERNANDEZ-ALONSO, O.P., dans *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis,* pp. 397-401

Mais sommes-nous réduits comme le croyait le R. P. Fernandez-Alonso, à ne devoir accepter que cette censure de la foi sur la philosophie, que ce jeu de la norme négative? Nous ne le croyons pas. Le R. P. Fernandez-Alonso a servi la vérité en s'opposant à une idée de norme positive mal conceptualisée et mal engagée, mais ne s'est-il pas lui-même engagé trop loin?

Nous acceptons volontiers qu'on ne puisse reconnaître les notions de subordination, d'orientation et de confortation positives telles que Maritain les a proposées et conçues; nous trouvons fort difficile aussi d'admettre certaines formules par lesquelles Gilson défend les idées de subordination et d'orientation de la philosophie par la foi; mais de nier toute orientation positive et toute confortation positive nous paraît aussi exagéré et aller à l'encontre et des faits et du droit.

Pour nous, le philosophe chrétien reçoit de sa foi non seulement cette aide négative, dont le R. P. Fernandez-Alonso a parlé et qu'il ne faut pas négliger et qui n'est mise en question par aucun croyant d'ailleurs, mais aussi une aide positive, une confortation positive.

Seulement, cette aide positive doit être bien entendue et bien comprise. Elle ne provient que de la part de vérités naturelles contenues dans la Révélation, elle ne transforme essentiellement ni la méthode ni les intérêts du philosophe chrétien, elle n'est pas non plus cette confortation qu'a conçue Maritain en s'inspirant de Jean de Saint-Thomas. Mais cette aide positive s'exprime très bien, selon nous, si l'on veut bien apporter toutes les nuances nécessaires, par la doctrine de la nécessité, en toute recherche, d'idées préconçues ou d'hypothèses.

Nous avions demandé, plus haut: pour quelles spéciales raisons les idées préconçues qui sont non seulement utiles mais nécessaires à la recherche dans les sciences expérimentales ne seraient plus même légitimes en philosophie? Ici nous pourrions transformer un peu la formule: pour quelles très spéciales raisons les hypothèses fécondes, les idées préconçues pourraient-elles venir de n'importe où sauf de la Révélation chrétienne?

Pourquoi demanderait-on compte à un chercheur de ses sources d'information et de ses sources d'inspiration s'il ne prétend pas faire de celles-ci les fondements mêmes de ses démonstrations? Lui fera-t-on grief d'avoir trouvé dans son "imagination", comme dit le Vocabulaire de Lalande, ou dans une intuition profonde ou dans une certitude spontanée l'élan initial qui l'a mené à découvrir ce qu'il nous étale dans sa démonstration savante et qu'on n'a qu'à contrôler ou qu'à réfuter si l'on en est capable? Or si on permet à l'hypothèse de venir de l'intuition ou de l'imagination même, exigeant d'elle seulement qu'elle soit féconde, pourquoi

lui défendrait-on de venir de la foi? Est-on à ce point sûr que cette route est condamnée et que la vérité ne passe pas par là?

Ce serait le lieu ici de citer ce mot de L. Brunschvicg: "La première règle sera de prendre la vérité là où effectivement elle est, n'importe de qui elle vient. Si la médecine, grâce aux méthodes pastoriennes, s'est rapprochée de son but qui est d'être salutaire, elle aurait mauvaise grâce à se plaindre que Pasteur ne fût pas médecin d'origine." [58].

Ce qui est vrai de la chimie à la médecine cesserait-il d'être vrai et valable de la foi à la philosophie? "La première règle sera de prendre la vérité là où effectivement elle est, n'importe de qui elle vient." C'est à cette règle que le philosophe chrétien veut se soumettre, c'est de ce seul droit qu'il se réclame: ce n'est ni à l'incroyant, ni surtout au croyant de le lui refuser.

Quand nous disons que la foi, dans les limites que nous avons déterminées dans les remarques précédentes, est parfois norme positive pour le philosophe, nous ne voulons aucunement dire que la foi puisse fournir au philosophe des arguments positifs, ni que le philosophe puisse en appeler à la foi, ni même que la foi lui prescrive positivement d'affirmer telle ou telle vérité. Cela elle ne le peut pas.

Pour cette raison, nous sommes assez peu satisfait, nous-même, de l'expression *norme positive*. La foi n'impose pas au philosophe ce qu'il doit dire de la même manière qu'elle lui défend de soutenir certaines thèses. En ce sens, le mot norme n'est peut-être pas très adéquat. Mais ce qu'on peut vouloir dire par l'expression *norme positive*, en attendant un vocable meilleur, c'est que la foi peut suggérer et même parfois imposer une direction positive à la recherche du philosophe chrétien. Si nous le comprenons bien, c'est même et exactement cela que le R. P. Fernandez-Alonso ne pouvait accepter quand il répudiait toute direction et confortation positives venant de la foi.

Dans le sens que nous précisons, cette orientation positive venant de la foi répond très bien à la notion d'hypothèse à laquelle nous n'avons cessé de nous référer. La donnée de la foi qui dirige ainsi positivement la recherche du philosophe chrétien s'impose à celui-ci, à l'avance, avant même que d'être scientifiquement acquise et pour des raisons autres qu'une démonstration scientifique ou philosophique.

L'idée préconçue s'impose ici, il est vrai, avec une certitude spéciale, mais nous avons suffisamment montré, nous semble-t-il, que le doute initial,

---

[58] L. BRUNSCHVICG, *Vraie et fausse conversion*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XXXVIII, 1931, p. 229.

dans la recherche, est loin d'être une condition de fécondité de celle-ci. Celui qui veut démontrer une proposition a droit, au départ, aux certitudes qu'il veut ou mieux aux certitudes qui s'imposent à lui. On peut lui demander d'excellentes démonstrations, mais non pas des doutes factices, forcés et arbitraires.

S'il en est ainsi, pourquoi ce doute que personne n'a le droit d'imposer aux autres, les chrétiens se sentiraient-ils obligés de le vivre? Pourquoi les philosophes chrétiens se sentiraient-ils tenus de satisfaire à des exigences arbitraires et qui feraient taire en eux les voix les plus capables de les guider, qui tariraient leurs plus précieuses sources d'inspiration?

N'est-il pas d'ailleurs plus qu'évident que le philosophe chrétien ne peut se permettre de douter, ne fût-ce qu'un instant, des vérités que lui enseigne sa foi? Ce doute réel, vécu, non seulement personne n'a le droit de l'exiger arbitrairement en quelque recherche que ce soit, mais aucun chrétien ne peut se le permettre quand il s'agit des choses de la foi, sans perdre sa foi elle-même.

On pourrait, à la rigueur, faire abstraction, sans pécher, de tout ce qu'on sait par la foi, mais de douter vraiment nous paraît absolument impossible sans pécher contre la foi. La mise entre parenthèses d'une certitude est théoriquement possible — quoique pratiquement bien difficile: "on le voudrait qu'on ne le pourrait pas", disait Poincaré — mais le doute vrai et la certitude nous paraissent entièrement incompatibles. On ne peut être certain et non certain en même temps et quant au même objet: l'esprit humain n'est pas capable d'un tel dédoublement. La mise en question, l'étude sérieuse des difficultés faites contre des vérités appartenant à la foi, le doute fictif si l'on veut, tout cela est conciliable avec la foi; mais le doute vécu, réel, vrai ne l'est pas du tout. Il nous suffit de renvoyer aux textes si explicites du Concile du Vatican: "Ceux qui ont reçu la foi . . . ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer ou de révoquer en doute cette foi" [59]. Ou encore: "Si quelqu'un dit que la condition des fidèles est la même que celle de ceux qui ne sont pas encore parvenus à la vraie foi, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de poser en doute, après avoir suspendu leur adhésion, la foi à laquelle ils ont adhéré sous le magistère de l'Eglise, jusqu'à ce

---

59 "Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem susceperunt, nullam umquam habere possunt iustam causam mutandi, aut in dubium idem fidem revocandi." (Conc. Vaticanum (1869-70). Sessio III, 24 Aprilis 1870; cf. *Acta Sanctae Sedis*, Vol. V, Cap. III, De fide, p. 4666).

qu'ils aient obtenu une démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de la foi: qu'il soit anathème!" [60].

Et au surplus, ne serait-ce pas folie, enfin, que sous prétexte de satisfaire à des exigences qu'il n'a pas le droit de satisfaire et qu'on n'a pas le droit de lui imposer, le philosophe chrétien refuse de se laisser guider par les lumières qui sont et qui ont été la raison même de la fécondité de la philosophie chrétienne?

Le philosophe chrétien qui s'imposerait et réaliserait un doute préalable à toutes ses recherches ne pourrait pas ne pas pécher contre la foi, il tendrait uniquement à satisfaire à l'arbitraire, il se priverait enfin des très précieuses orientations que la foi peut légitimement lui fournir. Mais tout cela n'arrive pas parce que, ce doute méthodique, le philosophe chrétien ne le réalise pas: d'instinct et malgré lui, il se laisse guider par sa foi.

Et cette orientation de la foi est vraiment positive. La doctrine qui voudrait ramener l'aide reçue de la foi au seul jeu d'une norme négative, nous oblige à des acrobaties intellectuelles fort difficiles, nous paraît bien difficile à comprendre et bien peu capable de rendre raison des faits.

Pour satisfaire aux suggestions de Léon XIII qui enseignait que la foi dirige le philosophe comme l'étoile amie guide le marin, [61], les partisans d'une pure norme négative devront parler de "directions négatives".

Mais qu'est-ce que cette "direction négative"? "Comment peut-on réduire l'étoile qui guide à une pure norme négative?", demandait avec raison le R. P. Degl'Innocenti [62]. Nous ne dirions pas qu'une direction purement négative soit en elle-même totalement impensable. Si un voyageur a le choix entre cinq routes et si je lui indique trois comme étant de fausses pistes, je ne lui donne qu'une direction purement négative, si l'on veut appeler *direction* un tel conseil. D'aucune façon le voyageur n'a su de moi, d'une manière positive, quelle était la bonne piste et pourtant il pourra me remercier de mes renseignements partiels il est vrai, mais tout de même utiles. Notre voyageur a été aidé d'une manière négative et on pourra dire, si l'on veut, qu'il a été "conforté" d'une manière négative.

Mais est-ce bien ainsi que la foi dirige le philosophe chrétien? Ce dernier a-t-il le choix, pour rester dans l'exemple que nous avons toujours

---

[60] "Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; anathema sit. (*Ibid.*, Canones III, De fide, can. 6, p. 470).

[61] LÉON XIII, *Epistola Encyclica Aeterni Patris*, dans *Acta Sanctae Sedis*, Vol. 12, (1879-80), p. 104.

[62] R. P. Umberto DEGL'INNOCENTI, *Osservazioni sulla Filosofia*, dans *Angelicum*, T. XVIII, 1941, p. 368.

employé, entre d'autres hypothèses que celle de l'existence de Dieu et celle de sa non-existence? Et si la philosophie doit se poser le problème de Dieu parce que, de sa nature, elle tend à trouver l'explication ultime du réel, allons-nous admettre que le philosophe chrétien puisse être orienté autrement qu'à prouver l'existence de ce Dieu que lui enseigne sa foi? Et ce que nous sommes amenés à dire du problème de l'existence de Dieu, il faudrait le dire encore des attributs de Dieu, de ses rapports avec le monde qu'il a créé par un acte d'intelligence et d'amour, de l'immortalité de l'âme humaine et de tant de problèmes qui appartiennent à la fois à la Révélation et à la plus naturelle enquête philosophique.

On nous dira que la difficulté réside précisément en cela que les indications de la foi ne nous donnent pas des chemins mais des termes et que ces orientations dont nous parlons n'en sont que de fort lointaines. C'est vrai. Mais il reste que, si imparfaites soient-elles, ces indications sont fort précieuses et que ce sont ces indications qui expliquent les merveilleux accroissements que la philosophie aristotélicienne a reçus dans le Thomisme.

Ces accroissements, nous croyons que le pur jeu de la foi comme norme négative ne saurait les expliquer et en rendre compte. Si nous parlons de progrès de la philosophie thomiste, il doit s'agir de progrès philosophiques authentiques, c'est-à-dire de progrès qui se lisent dans les principes et non seulement dans les conclusions, de progrès qui ne consistent pas seulement dans la correction des conclusions mais dans celle des principes. Or la foi peut-elle corriger des principes sur lesquels elle n'a pas prise? Si les principes aristotéliciens se sont affinés et corrigés dans la pensée de saint Thomas, ce n'est pas parce que la foi les a corrigés à la manière d'une norme négative, mais c'est que saint Thomas lui-même les a corrigés en cherchant à rejoindre par eux les données de la foi. Il ne suffit pas seulement que la théologie ou la foi corrigent la philosophie comme de l'extérieur, il faut que ce soit la philosophie qui se corrige elle-même, qui transforme son appareil démonstratif.

Comme un physicien perfectionne ses instruments de recherche et d'expérimentation et comme il polarise, pour ainsi dire, toutes ses forces d'attention et d'observation en vue de vérifier ce qu'il croit être vrai, de même saint Thomas tenait toutes ses facultés en éveil pour mieux voir afin de mieux prouver ce que lui enseignait sa foi. Nous ne connaissons pas de plus parfait exemple d'un labeur positivement orienté que celui de saint Thomas. Et nous croyons que le sien fut un labeur qui a singulièrement profité à la pensée philosophique.

Une des raisons qui incitent le plus les philosophes thomistes à vouloir expliquer les relations de la philosophie et de la foi par le seul jeu de la norme négative nous semble relever d'un souci apologétique: on ne veut

pas créer l'impression que la recherche du philosophe chrétien est inféodée au dogme ou à la théologie. C'est là, sans doute, un souci fort légitime; mais le moyen qu'on prend pour assurer le prestige de la philosophie chrétienne est-il vraiment le meilleur?

Nous pouvons bien dire à l'incroyant que nos conclusions philosophiques sont tout à fait indépendantes de tout préjugé et de toute idée préconçue, que nous avons fait, au départ, le vide le plus absolu et que rien de nos croyances n'a influé sur notre pensée. Il serait bien naïf de nous croire. Car non seulement ces préconceptions nous les avons, non seulement nous n'avons pas le droit de nous en départir, mais nous ne pouvons pas nous en départir. Le philosophe chrétien peut bien vouloir faire abstraction, quand il philosophe, de cette conception du monde qui lui vient de sa foi, il peut bien prétendre, comme disait Maritain, laisser "avec son manteau, son âme au vestiaire des Universités": on saura bien qu'il ne l'a pas fait . . .

Et d'ailleurs pourquoi ces efforts inutiles, ces contorsions d'âme qui ne satisferont personne, pas même l'incroyant. On l'oublie parfois: ce n'est pas spécialement la vie de la norme positive que l'incroyant demande, c'est le sacrifice de toute norme sur l'autel de la déesse Raison.

Cela n'a pas de quoi surprendre, d'ailleurs. L'incroyant ne peut vraiment avoir aucune saine raison de reprocher à quelqu'un de se laisser guider positivement par ce qu'il croit être sûr. Tous les incroyants ne sont peut-être pas cartésiens. L'incroyant sait parfois — surtout s'il n'est pas cartésien — qu'on doit accorder à chacun le privilège de puiser où bon lui semble ses inspirations, ses certitudes anticipées, ses hypothèses de travail.

Ce que l'incroyant, et particulièrement le rationaliste, ne peut pas tolérer c'est d'accepter un autre tribunal que la raison elle-même, c'est d'accepter, au-dessus de la raison elle-même, une censure et une autorité auxquelles la raison doive se soumettre. Nous en avons, en tout cas, un exemple évident chez Emile Bréhier qui s'en prend précisément, il faut le remarquer, non pas à la norme positive mais bien à la norme négative [63].

Ce que le rationaliste ne veut pas admettre c'est que la raison doive soumettre son jugement à autre chose qu'elle même, c'est qu'il y ait un autre tribunal au dessus de la raison, c'est que la philosophie soit subordonnée à la théologie et à la foi. Or cela, de toute évidence, nous ne pouvons le concéder et c'est pourquoi nous n'apaiserons pas le rationaliste, même en réduisant — au prix de tant de difficultés et peut-être de mensonges — la foi au rôle de pure norme négative de la philosophie.

---

[63] Emile BRÉHIER, *Y a-t-il une philosophie chrétienne*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XXXVIII, 1931, pp. 147-8.

III. — La subordination de la philosophie à la théologie et à la foi

Dans une certaine mesure c'est l'idée de subordination qui exprime les rapports entre les diverses sciences. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on ait eu recours à elle pour expliquer les liens qui unissent la philosophie à la foi.

Malheureusement, beaucoup des ambiguïtés qui ont entouré l'emploi des mots *confortation, orientation, norme positive* ou *norme négative,* etc., se sont étendues aussi à l'emploi du mot *subordination.* Aussi, s'il est vrai que pour se bien comprendre, il faut s'assurer d'abord du sens qu'on veut donner aux mots, nous commencerons par préciser les divers sens ordinairement liés à l'idée de subordination. Ensuite seulement nous ferons les relations nécessaires à notre sujet.

Nous essayerons donc, dans une première partie de ce chapitre, d'établir clairement la doctrine classique de la subalternation ou de la subordination des sciences. Ensuite, nous étudierons ses rapports avec l'idée de norme négative et avec cette norme positive dont nous avons déjà parlé. Tout cela nous le ferons en vue de bien définir le sens précis qu'il faut donner à l'expression: la philosophie est subordonnée à la théologie. Nous tirerons ensuite quelques conclusions concernant l'autonomie de la philosophie et nous terminerons en mettant en garde contre certaines fausses conceptualisations de l'idée de subordination de la philosophie à la théologie et à la foi.

L'idée de subordination, appliquée aux sciences, peut signifier deux réalités tout à fait différentes, complètement irréductibles l'une à l'autre et qu'il importe de dissocier parfaitement.

Pour Aristote et pour saint Thomas d'Aquin, est subalternée ou subordonnée toute science qui reçoit ses principes ou quelques-uns de ses principes, d'une façon ou d'une autre, d'une autre science, laquelle devient de ce fait science subalternante. Ainsi toute science naturelle est subalternée à la métaphysique, parce que toute science naturelle dépend de la métaphysique quant à ses principes. Sans doute, chaque science naturelle a-t-elle ses méthodes propres et découvre-t-elle elle-même ses propres principes. Mais ceux-ci, bien que ne dépendant pas directement des principes de la métaphysique, en dépendent cependant indirectement et n'en sont, pour ainsi dire et selon l'expression de Maritain, qu'une "contraction".

Il ne nous importe pas d'établir ici, dans tous ses détails, cette difficile doctrine. Il nous suffit de tenir qu'il existe une certaine subordination des sciences attachée au fait que certaines sciences sont dépendantes en raison de leurs principes. Cette subordination implique une étroite dépendance

qui pourrait se formuler par le principe suivant: une science directement ou indirectement subordonnée à une autre à cause de certains principes qu'elle lui emprunte ou auxquels elle réfère ne saurait être vraie sans que les principes de la science subalternante soient eux-mêmes préalablement vrais.

La philosophie peut-elle être subordonnée à la théologie et à la foi selon cette première acception du terme "subordination"? C'est un non énergique qu'il faut prononcer ici. Pour le thomiste, la philosophie est un "corps de sciences" [64] et pour lui il est évident que toutes les sciences philosophiques autres que la métaphysique dépendent de celle-ci de la manière que nous venons d'expliquer. Mais ces sciences philosophiques ne dépendent que de la métaphysique et ni les sciences philosophiques déjà subalternées à la métaphysique, ni la métaphysique ne sont subalternées ou subordonnées de cette manière à la théologie et à la foi. Aucune de ces sciences ne reçoit ses principes de la foi ou de la théologie, ni directement, ni indirectement.

Si donc, dans l'ordre des sciences purement naturelles, il y a une certaine dépendance de toutes les sciences par rapport à la métaphysique et s'il y a, par là, une certaine continuité entre elles toutes — continuité dont il ne faut pas d'ailleurs exagérer ou falsifier la notion en enchaînant toutes les sciences les unes aux autres comme les anneaux d'une même chaîne — il faut nier toute dépendance et toute continuité de cette sorte entre la philosophie et la foi.

La pensée de saint Thomas d'Aquin est assez explicite là-dessus. Alors qu'il se demandait si la théologie pouvait être dite sagesse, le Docteur Angélique vit poindre une difficulté: comment la théologie pourrait-elle être appelée sagesse s'il est vrai qu'il appartient à la sagesse de prouver et de défendre les principes des autres sciences? A cette difficulté, le Docteur Angélique n'a pas répondu en disant que la théologie pouvait et devait, en effet, prouver et défendre les principes des autres sciences, mais en rappelant qu'il lui suffisait, pour mériter le nom de sagesse, d'avoir le droit de les juger [65].

La théologie n'est donc pas dépendante des autres sciences pour ses principes [66], mais les sciences naturelles ne sauraient non plus attendre les leurs d'elle. Dans l'échelle thomiste des sciences, la métaphysique reste une sagesse et cette sagesse, parfaite en son ordre, n'est redevable à nulle

---

[64] Jacques MARITAIN, *Eléments de philosophie*, 2 vol., 11e édit. revue et corrigée, Paris, Vrin, 1925, T. I: *Introduction générale à la philosophie*, p. 69.

[65] *Sum. Theol.*, Ia, q. I, art. 6, ad 2um.

[66] *Sum. Theol.*, Ia, q. I, art. 5 ad 5 um.

autre de ses principes et n'attend d'aucune autre le service de les prouver ou même de les défendre.

* * *

On peut parler de subordination d'une science à une autre dans un second sens, totalement distinct du précédent. Il s'agit, cette fois, de la subordination d'une science inférieure à une science supérieure du point de vue de la certitude [67].

En ce second sens, la notion de subordination ne répond plus à l'idée d'une dépendance dans les principes, mais se résout, d'une part, en la doctrine des divers degrés de certitude propres à chacune des sciences et, d'autre part, en la doctrine de l'unité du vrai.

On sait combien on fait peu de cas, aujourd'hui, d'une doctrine fixant à chacune des sciences son degré propre de certitude. C'est bien moins une doctrine de la subordination des sciences quant aux principes qui est aujourd'hui mise en question que toute idée de censure dans les sciences. Chacun veut pousser ses expériences et ses raisonnements en toute liberté et autonomie; chaque science réclame comme un droit inaliénable le privilège non seulement de tirer ses propres conclusions, mais d'en être l'unique et suprême juge. C'est l'idée d'une censure exercée par une science supérieure sur une science inférieure qui est tombée en désuétude.

En philosophie aristotélicienne et thomiste, cependant, cette subordination et cette censure sont choses absolument obvies et le principe qui est au fond de cette doctrine n'est nul autre que celui de la hiérarchie des certitudes. Comme il y a une hiérarchie des sciences, de même il y a une hiérarchie des certitudes. Les deux idées, d'ailleurs, sont intimement liées. Déjà dans l'ordre des sciences naturelles des rangs de prestige et de certitude sont fixés. La métaphysique est la reine des sciences humaines, la plus digne, la plus certaine. Aussi toutes les sciences sont-elles subordonnées à la métaphysique en ce sens qu'elles doivent se conformer à ses enseignements. C'est le propre de la sagesse d'être l'ultime tribunal: la métaphysique est juge suprême.

On comprend très bien que, dans ces perspectives d'une subordination des sciences basée sur leur degré de certitude, si la foi et la théologie rentrent dans le rang des sciences, ce sera pour prendre la première place. La foi et la théologie, en effet, qui participent à la certitude de la science de Dieu, sont plus dignes et plus certaines que la métaphysique elle-même. L'Eglise a précisé maintes fois que la certitude de la foi dépasse toute autre. Quant à la certitude théologique, elle pose de très difficiles problèmes

---

67 ARISTOTE, *La Métaphysique*, L. B, 2, 996a sq.

qu'il n'importe pas à notre sujet de traiter. Il suffira ici de renvoyer à saint Thomas et de retenir sommairement que, de soi, la certitude théologique dépasse la certitude métaphysique elle-même [68].

Sous-jacente aussi à cette notion de subordination, se trouve la doctrine de l'unité du vrai. La vérité est une. Doctrine évidente pour un thomiste et pour quiconque ne nie pas les premiers principes de la pensée, car cette doctrine ne fait qu'exprimer, sur un mode différent, la nécessité des principes d'identité et de contradiction. Deux sciences ne peuvent affirmer en même temps deux thèses contradictoires ou contraires et prétendre toutes deux à la vérité.

L'idée de subordination, dans le second sens que nous venons de préciser, pourrait s'exprimer dans le principe suivant: Puisque la vérité est une, s'il arrive que deux sciences affirment des conclusions contraires ou contradictoires, c'est la science supérieure, celle qui jouit de la certitude plus grande, qui doit être tenue pour avoir raison.

Il faut remarquer ici qu'une subordination de cette sorte n'implique aucune indigence d'une science par rapport à une autre dans l'ordre des principes. La science subordonnée n'a pas recours aux principes de la science supérieure. La subordination dont nous parlons n'implique aucune dépendance de cette sorte, mais suppose seulement qu'on reconnaît le fait de l'existence de divers degrés de certitude et qu'on tire les conséquences qui découlent de ce fait. C'est d'ailleurs, sans doute, parce que cette subordination ne comporte pas de dépendance dans les principes qu'on serait en droit de l'appeler, par opposition à l'autre qui en comporte, une subordination improprement dite. En réalité, il ne s'agit ici, nous le rappelons, que de reconnaître une hiérarchie de certitudes.

L'effet de cette subordination, du côté de la science subordonnée, n'est donc pas que la conclusion de la science subordonnée est vraie à la condition que soient vrais les principes empruntés à la science supérieure, puisqu'il n'y a pas de tels emprunts de principes. L'effet de cette subordination est uniquement que pour qu'une conclusion d'une science subordonnée soit vraie, il faut en plus d'une preuve authentique appartenant à l'ordre même de cette science, que cette conclusion n'entre pas en contradiction ou en conflit avec une ou plusieurs conclusions ou principes d'une science supérieure.

L'effet de cette subordination, du côté de la science supérieure, est que la science supérieure acquiert, en principe, du fait de sa supériorité, un droit de censure sur tout ce qu'affirme une science inférieure, tant dans le

---

[68] *Sum. Theol.*, Ia, q. I, art. 5.

domaine des principes que celle-ci emploie que dans le domaine des conclusions qu'elle se croit en droit de poser.

Si l'on entend le mot *subordination* dans le sens que nous venons de définir, il est tout à fait exact de dire que la philosophie est subordonnée à la théologie et à la foi. En effet, s'il est admis, d'une part, que la foi et la théologie jouissent de certitudes supérieures à toutes les autres sciences y compris la philosophie et la métaphysique et, d'autre part, que la vérité est une, il faut bien tenir aussi que la foi et la théologie ont un droit de censure sur les principes et les conclusions d'une philosophie qui entrerait en conflit avec les leurs.

C'est en ce sens que la philosophie est subordonnée à la théologie et à la foi: elle est tenue de se plier aux censures légitimes de ces sciences supérieures et de reviser ses positions chaque fois qu'il y a vraiment conflit.

On voit que nous rejoignons ici, avec l'idée de censure, la notion de norme négative. Il faut bien comprendre que, normalement, chaque science est autonome chez elle et qu'elle est son propre juge. Il revient au mathématicien de décider de la valeur d'un théorème et on n'a pas besoin d'inviter des métaphysiciens aux congrès de mathématiques, même si l'on admet la subordination de la mathématique à la métaphysique. Les mathématiciens, pas plus que les chimistes, n'ont normalement besoin de faire approuver leurs découvertes par les philosophes. Ceux-ci le pourraient-ils, d'ailleurs? Les théorèmes et les secrets des réactions chimiques ne relèvent pas de leur compétence. Aristote insistait déjà beaucoup sur ce point: "... avec des gens qui ne sont pas géomètres on ne peut discuter géométrie, car un mauvais argument passerait inaperçu. Même remarque pour les autres sciences" [69].

Si donc une science supérieure est constituée juge d'une science inférieure, ce ne doit être que dans des cas exceptionnels. Les cas d'appel au droit de censure sont des accidents: ce sont les cas où une proposition établie par une science supérieure entre en conflit avec un enseignement d'une science inférieure.

Du fait d'un tel conflit, entre un enseignement de la biologie, par exemple, et une proposition philosophique, le philosophe ne se trouve pas investi d'une spéciale et nouvelle aptitude à juger des choses de la biologie. Il est, en principe, aussi ignorant des choses biologiques et de leurs principes et de leurs méthodes qu'auparavant. Et pourtant il doit juger. Il est bien évident, dès lors, que son jugement reste un pur jugement de philosophe et ne comporte aucune référence aux sciences et aux méthodes biologiques.

---

[69] ARISTOTE, *Les Seconds Analytiques*, I, 12, 77b 10.

D'où lui viennent ce droit et cette autorité de casser les conclusions des biologistes qui entrent en conflit avec la philosophie? Uniquement de la préséance de la science philosophique dans l'échelle du savoir et uniquement de la certitude supérieure propre aux authentiques propositions philosophiques. Il n'y a pas deux vérités et s'il faut arbitrer un conflit, il faut décider en faveur de la plus grande évidence.

Ce langage paraîtra dur à qui ne veut pas remarquer qu'en pratique, cependant, chaque science doit profiter de ces conflits pour contrôler à nouveau la valeur de ses positions. C'est ici affaire de prudence scientifique où la science supérieure est tout aussi intéressée que la science inférieure. Mais il entre aussi en cause un point de doctrine qui vise à donner à la science supérieure les droits qui lui reviennent.

Dans ces cas de conflit, il peut arriver que ce soient, par exemple, les biologistes qui aient raison contre les philosophes. Faudra-t-il alors remettre en cause toute la question de la hiérarchie des certitudes et de la légitimité des censures de la part des sciences dites supérieures? Le faire serait tomber, encore une fois, dans cette si facile erreur que les anciens appelaient *fallacia accidentis*. Nulle part, il n'est permis de tirer une règle générale de ce qui n'est qu'accidentel. Comme il n'est pas permis de douter de la valeur de toute connaissance sous prétexte que certaines évidences se sont avérées trompeuses, de même il ne faut pas refuser aux certitudes supérieures l'exercice normal de leur légitime censure sous prétexte que cet exercice a servi, parfois, l'erreur plus que la vérité.

Nous tenons déjà, d'une part, que le droit de juger, d'être norme, ne vaut que pour les cas de conflit d'évidences et, d'autre part, que la science supérieure est totalement incapable de juger de la valeur positive de quelque démonstration que ce soit appartenant à une science inférieure. En ce sens, la foi et la théologie sont normes de la philosophie, mais normes négatives seulement.

L'idée de subordination nous a ramené à la notion de censure et avec elle à la notion de norme négative. Faudrait-il nier de façon absolue toute relation entre l'idée de subordination et l'idée de norme positive? Nous ne le croyons pas. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, que la théologie et la foi peuvent jouer le rôle de norme positive: il sera utile, maintenant, de voir le rapport de cette vérité avec la doctrine de la subordination de la philosophie à la foi.

C'est dans les cas de conflits de certitudes, avons-nous dit, que s'impose et s'exerce le droit de censure dont jouit la foi sur la philosophie: si, au terme de sa recherche, le philosophe chrétien se trouve conduit à des positions évidemment incompatibles avec sa foi chrétienne, la certitude

supérieure dont jouit l'enseignement de la foi l'oblige à recommencer son travail à ses frais.

Mais comment ne pas admettre, cependant, que ces mêmes raisons qui obligent, *au terme*, à reviser des positions erronées obligent aussi parfois, *au départ*, à ne pas s'orienter vers des conclusions qui entreraient en conflit avec la foi, à se laisser guider par les certitudes de la foi, si du moins la rencontre des enseignements de la foi avec des positions philosophiques est déjà prévue et si la possibilité de transformer en acquis philosophique certaines données de la foi est déjà apparente? Or n'est-il pas évident que de telles rencontres et de telles possibilités sont parfois absolument prévisibles? Le philosophe chrétien ne sait-il pas à l'avance que, dans la mesure où il prétendra dire quelque chose sur l'explication ultime et dernière du monde, il lui faudra prononcer le nom de Dieu?

Il est bien certain qu'il est parfois difficile de prévoir ces croisements de la foi avec la recherche de la raison, difficile surtout de prévoir leur nécessité. Il est certain aussi que ces croisements ne sont pas tellement nombreux. Mais c'est moins le nombre qui importe ici que l'importance des questions et il nous semble bien difficile de ne pas en admettre un certain nombre.

Un philosophe chrétien n'est certes pas obligé de se proposer de rejoindre tout ce que la foi et la théologie lui enseignent sur Dieu; il se tromperait même sur la véritable nature de la méthode philosophique s'il se proposait de rejoindre par la raison les mystères qu'il sait surnaturels. Mais ces réserves étant faites, il nous semble bien difficile de ne pas admettre que sa foi l'oblige, dès le départ, à prendre certaines orientations.

Ce n'est pas *après* que la science inférieure a fait ses démarches et tenté ses explications que la science supérieure intervient ici, mais *avant* ces démarches et ces tentatives. Ce n'est pas pour *juger négativement* de conclusions en conflit ouvert avec les siennes qu'elle intervient, mais pour *orienter positivement* les démarches de la science inférieure.

Et il ne s'agit pas ici d'une simple suggestion, mais bien d'un véritable impératif [70]. La science supérieure prescrit à la science inférieure certaines

---

70 Plusieurs thomistes acceptent ces orientations positives venant de la foi. Mais, chez plusieurs, on remarque encore une certaine timidité: on parle de *suggestions*; on veut que la foi *puisse* suggérer, orienter. Nous voulons dire davantage.

Voir à ce sujet: VAN STEENBERGHEN, *La IIe Journée d'Etudes de la Société Thomiste et la notion de "philosophie chrétienne"*, dans *Revue Néoscolastique*, T. XXXV, 1933, p. 547. Et aussi: Louis DE RAEYMAEKER, *Introduction à la philosophie*, (Cours publiés par l'Institut Supérieur de Philosophie), 3e édit. revue et corrigée, Louvain, 1947, pp. 27 sq.

de ses orientations dès lors qu'une hiérarchie des certitudes est admise et dès lors que des croisements sont prévus. Elle porte un jugement positif qui établit non pas ce qu'il faut *dire,* mais ce qu'il faut *vouloir démontrer.* Elle détermine un but à atteindre.

Nous avons été vivement frappé par la position très claire de Heidegger au sujet de la situation du chrétien en face du problème métaphysique. Pour Heidegger, celui qui se tient sur le terrain de la foi ne peut pas *poser la question* "Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?" de la même manière que l'incroyant. "Il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si..." [71]. Ce sont là des lignes admirables et qui montrent à l'évidence comment le chrétien ne peut leurrer les autres, même s'il accepte de se leurrer lui-même. Inutile de le cacher: le chrétien, quand il pose la question "Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?" connaît déjà la réponse, il est sûr de la réponse, il ne peut pas douter de la réponse et c'est dans ces circonstances qu'il entreprend de philosopher.

Mais là où nous sommes en complet désaccord avec Heidegger, cependant, c'est quand il affirme que pour philosopher vraiment il faut ignorer la réponse et que pour "questionner authentiquement" il faut douter. Nous nous retrouvons ici, encore une fois, devant le postulat qui veut qu'il n'y ait pas de philosophie véritable sans un doute méthodique réel initial.

Quoi qu'il en soit de ce point, la position de Heidegger a toute la clarté et toute la limpidité désirables: s'il n'y a pas de philosophie sans qu'on doute de la réponse à apporter à la question "Pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien?", il n'y a pas, non plus, de philosophie chrétienne.

Ainsi la notion de subordination de la philosophie à la foi nous ramène non pas seulement à l'idée d'une norme négative qui jouerait tout aussi bien au départ qu'au terme de la recherche, mais aussi à l'idée d'une norme positive qui, elle, joue au départ seulement. S'il est vrai que c'est d'abord et surtout à la notion de norme négative que se rattache la doctrine de la subordination de la philosophie à la foi, il n'en reste pas moins que l'idée de norme positive ou d'orientations positives venant de la foi et qui s'imposent au chrétien n'est pas totalement étrangère à une interprétation cohérente de cette doctrine.

* * *

---

[71] Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique,* traduction de Gilbert Kahn, Presses Universitaires de France, Paris, 1958, pp. 13 sq.

La doctrine que nous venons d'exposer nous permettra de mesurer exactement quelles sont l'étendue et les limites de l'autonomie de la philosophie.

Par rapport au premier sens accordé à la notion de subordination, il faut proclamer l'absolue et totale indépendance de la philosophie en général et plus spécialement de la métaphysique à l'égard de toutes les autres sciences y compris la théologie et la foi. La philosophie poursuit sa propre recherche, selon ses propres méthodes, avec ses propres principes, sans rien recevoir des autres sciences. Elle est une science absolument indépendante: elle n'est aucunement redevable à la foi ou à la théologie pour aucun de ses principes.

Par rapport au second sens accordé à la notion de subordination, au contraire, il faut proclamer une complète et absolue dépendance de la philosophie par rapport à la théologie et à la foi: la philosophie et même la métaphysique, reine des sciences humaines, sont des sciences inférieures à la foi et à la théologie. A cause précisément de cette infériorité, la philosophie est donc soumise, d'une façon constante et en tous ses enseignements, aux censures négatives possibles de la foi et, d'une façon occasionnelle, elle est soumise à des orientations positives plus ou moins impératives lui venant encore d'elle.

Que devient dans ces conditions la liberté du philosophe chrétien? N'est-elle pas étrangement rétrécie et pratiquement anéantie? Accepter un tribunal supérieur à la raison, n'est-ce pas renier la raison elle-même et, par elle, la philosophie?

C'est toute une réfutation du rationalisme qu'il faudrait entreprendre ici et c'est sans doute toute une apologétique chrétienne qui serait nécessaire pour bien montrer que, même quand il accepte les censures et les orientations de la foi, le philosophe croyant ne cesse pas de faire oeuvre vraiment raisonnable.

Pour le croyant qui sait la valeur des enseignements révélés, il est naturel qu'il ne ressente pas ces malaises dont nous parlons et qu'il croie que, loin de brimer sa liberté, toutes ces censures et ces orientations venant de la foi ne font que l'exalter et en favoriser l'épanouissement et le libre jeu. Celui qui recherche le vrai avec loyauté ne peut que se réjouir de tout ce qui le guide et le dirige vers lui. Comme la loi libère l'homme et ne fait que favoriser ce que Maritain appelait la "liberté d'exultation", de même la théologie et la foi libèrent le philosophe d'un grand nombre de possibilités d'erreurs et concourent à canaliser ses énergies, si faibles, vers le vrai.

* * *

Il nous faut maintenant dire un mot de certaines conceptualisations erronées de la notion de subordination de la philosophie à la foi.

En premier lieu, il faut faire remarquer que cette subordination de la philosophie à la théologie et à la foi n'en change aucunement la nature, comme a voulu l'affirmer M. Gilson.

"Alors que le rationaliste pur place la philosophie au sommet et l'identifie à la sagesse, écrit M. Gilson, le néoscolastique la subalterne à la théologie, qui reste seule à mériter pleinement le nom de sagesse; mais pourquoi certains néoscolastiques pensent-ils que même subalternée à la théologie, leur philosophie demeure identique en nature à celle qui ne reconnaît aucune sagesse au-dessus d'elle?" [72].

Seul l'immense imbroglio dans lequel s'est posé le problème de la philosophie chrétienne peut expliquer, nous semble-t-il, de tels propos. Le rationaliste pur refuse toute science supérieure à la philosophie, toute censure venant de la foi. C'est là, pour un chrétien, une erreur des plus manifestes. Il va de soi que le néoscolastique doit bien se garder de tomber dans une erreur de cette sorte. Mais c'est une tout autre affaire que d'affirmer que cette subordination de la philosophie à la foi entraîne, pour la philosophie, un changement de nature et lui enlève son droit à mériter pleinement le nom de sagesse.

Pour nous, le néoscolastique est pleinement justifié de tenir que, même subalternée à la théologie et à la foi, la philosophie mérite encore pleinement le nom de sagesse, car en thomisme du moins, il y a trois sagesses: la sagesse philosophique, la sagesse théologique et celle des dons du Saint-Esprit. Mais surtout, d'où viendrait que le fait qu'elle soit subordonnée change la nature d'une science? Ce n'est pas la nature qui découle de la subalternation, mais c'est exactement l'inverse qui est vrai: c'est parce qu'une science est d'une certaine nature qu'elle est subordonnée à une autre dont la certitude est plus grande. La philosophie est subordonnée à la théologie parce que celle-ci est plus certaine que celle-là. Nous ne voyons pas que la philosophie change de nature en cela qu'elle reconnaît une autre sagesse au-dessus d'elle. Pour changer de nature, il faudrait que la philosophie changeât d'objet ou de méthode et empruntât, par exemple, ses principes à la théologie. Nous avons beaucoup de raisons de croire que ce n'est pas ce que veut signifier Gilson. Mais les expressions dont il se sert ne prêtent-elles pas à l'équivoque?

Quoi qu'il en soit, nous ne voyons pas que saint Thomas ait jamais pensé à trouver une nouvelle définition de la philosophie, ni que le néo-

---

[72] GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 3-4.

scolastique doive se mettre en frais d'en trouver une, simplement parce que la philosophie qu'ils reconnaissent l'un et l'autre admet les censures de la foi.

Dans un ordre d'idées un peu semblables, on a encore voulu proposer un retour à la formule *"philosophia ancilla theologiae"* pour exprimer les relations entre la philosophie et la foi ou la théologie [73].

Nous croyons comprendre que Gilson, lorsqu'il proposait qu'on fasse appel à cette notion pour définir les rapports qui doivent exister entre la philosophie et la théologie, ne voulait qu'y trouver de quoi signifier l'état d'une recherche philosophique qui se déploierait sous la direction de la foi. En ce sens, et une fois admises les importantes précisions que nous avons apportées, on peut admettre, en substance du moins, ce que veut dire Gilson.

Mais combien le rappel de cette expression et l'insistance qu'on met à lui faire exprimer l'état et la méthode même de la philosophie nous paraissent malheureux! Cette expression ne peut aucunement exprimer, en effet, ni la nature de la recherche philosophique, ni les apports de la foi ou de la théologie à cette recherche, ni non plus la subordination de la philosophie à la foi. Elle ne vaut que pour exprimer l'usage que la théologie fait de la philosophie dans sa recherche propre [74].

Même subordonnée à la théologie, la philosophie reste une reine. On ne peut lui dénier ce titre que si on lui dénie également celui de sagesse en succombant à ce puissant attrait de l'Augustinisme que les débats sur la philosophie chrétienne ont si souvent montré. C'est ce qu'exprimait excellemment Maritain dans un texte très clair et antérieur aux débats sur la philosophie chrétienne: "...la philosophie rend à la théologie les plus grands services, en tant qu'elle est employée par la théologie. La théologie use en effet, pour ses propres démonstrations, de vérités établies par la philosophie. En ce cas la philosophie devient l'instrument de la théologie, et c'est à ce titre, et lorsqu'elle sert au raisonnement théologique, qu'elle est appelée "ancilla theologiae". En elle-même en effet, et lorsqu'elle travaille à établir ses propres conclusions, elle n'est pas servante, mais libre, et soumise seulement au contrôle extérieur et à la régulation négative de la théologie" [75].

Maritain a très justement fait remarquer ailleurs comment le moyen âge n'a pas réalisé assez, "in actu exercitu" cette distinction et cette autonomie de la philosophie dont la pensée thomiste a pourtant donné les principes et les fondements théoriques [76]. La distinction du théologique et du

---

[73] GILSON, *Christianisme et Philosophie*, p. 137.
[74] *Sum. Theol.*, Ia, q. I, art.. 5, ad 2um.
[75] MARITAIN, *op. cit.*, p. 84.

philosophique n'a pas été vécue ou ne l'a été que très peu, au moyen âge, comme n'a pas été vécue, non plus, la distinction du sacré et du profane. Le moyen âge a connu surtout des préoccupations théologiques.

Mais depuis, on a acquis un sens de plus en plus aigu de cette distinction et on a compris comment était nécessaire une science philosophique dûment constituée, autonome et consciente de ses ressources, de ses devoirs et de sa noblesse. Pour répondre aux exigences de notre temps et aussi à celles de la nature des choses, il est plus qu'important non seulement de libérer la philosophie scolastique de son vêtement théologique, mais aussi de lui reconnaître ses vrais titres de noblesse. Même soumise au contrôle de la foi, même guidée par elle, la philosophie reste une reine et n'est pas seulement, comme on a voulu le dire, une servante ou un instrument de la théologie.

Saint Thomas a bien affirmé que la philosophie est la servante de la théologie, mais c'était pour indiquer son rôle et lui fixer sa place dans la recherche théologique, ce n'était pas pour exprimer *tous* les rapports qui relient la philosophie à la théologie, ni surtout pour exprimer les rapports des deux sciences quand il s'agit de la méthodologie de la philosophie.

Nous ne croyons pas qu'on puisse dire que saint Thomas nous a donné ni une explication sur la nature de la méthode de la philosophie dans ses rapports avec la théologie et la foi, ni une explication sur ce qui caractérise l'attitude et la méthode du philosophe chrétien par rapport à l'incroyant, ni une illustration pratique, par l'exemple, de la manière de philosopher selon cette méthode. Saint Thomas nous a dit comment un théologien doit utiliser la philosophie et nous avons un exemple de sa méthode théologique dans la Somme Théologique. Il ne nous a pas dit comment un philosophe doit utiliser la théologie et nous n'avons pas d'exemple non plus de sa méthode philosophique parce que saint Thomas ne nous a malheureusement pas donné de Somme Philosophique.

La méthode de la philosophie chrétienne, c'est précisément ce que le débat sur la philosophie chrétienne mettait en cause. Si saint Thomas nous avait donné et la théorie et un exemple de cette méthode, les débats autour de notre problème auraient sans doute pris une tout autre tournure, du moins chez les thomistes. Mais pour qu'il eût pu le faire, il eût fallu que saint Thomas ait eu l'intention de nous donner autre chose que des commentaires philosophiques sur les oeuvres d'Aristote. Or s'il eut jamais cette intention, il ne nous a jamais laissé l'oeuvre. L'une des causes de tant d'hésitations, même chez les thomistes, lors du débat sur la philosophie chrétienne, est sans doute à voir en ceci que s'il est vrai qu'il existe une certaine philosophie thomiste chrétienne, il n'y a pas de *philosophie chrétienne de saint Thomas.*

---

[76] MARITAIN, *Science et Sagesse,* pp. 173 sq.

IV. — La distinction des deux états de la philosophie

Jusqu'à présent nous nous sommes surtout intéressé à montrer la nature des rapports qui unissent la philosophie à la foi et plus précisément la nature de l'aide fournie par la foi à la recherche philosophique. Nous avons trouvé nécessaire, en cours de route, de refuser certaines formulations plus ou moins malheureuses de ces rapports et nous avons proposé, à la place des confortations de M. Maritain, une manière de concevoir l'aide fournie par la foi à la philosophie suggérée par la notion d'hypothèse ou par la notion d'enseignement inadéquat.

Il nous faut maintenant nous attacher à mesurer un peu l'importance de cette aide apportée par la foi. Il est admis que, si le philosophe chrétien est guidé dans sa recherche par les enseignements de sa foi, il en résulte qu'il n'est pas exactement dans la même situation que l'incroyant. Mais dans quelle mesure et jusqu'à quel point sa situation est-elle plus avantageuse? Dans quelle mesure philosophe-t-on mieux si on le fait dans la foi? C'est à cette question que nous allons maintenant essayer de répondre.

C'est après avoir répondu à cette question que nous pourrons nous demander s'il est légitime de parler de deux "états" de la philosophie: l'état païen et l'état chrétien. Avec ce vocabulaire et avec cette distinction des deux états de la philosophie, nous sommes ramenés à la pensée de M. Maritain et, par là, au départ de notre enquête.

Mais comme Maritain veut, pour ainsi dire, retrouver dans le philosophe chrétien ce que Gilson avait découvert dans l'histoire de la philosophie, nous nous demanderons d'abord si l'histoire légitime — non pas l'appellation de "philosophie chrétienne" — mais la théorie des deux états de la philosophie. Et avec cette question nous retrouverons le point de vue de M. Gilson. Les deux points de vue, le point de vue historique de M. Gilson et le point de vue théorique de M. Maritain, ne sont-ils pas et ne veulent-ils pas être complémentaires?

Il est très difficile de résumer, sans injustice, l'oeuvre de M. Gilson qui touche à notre problème. En plus des proportions assez considérables qu'elle prend, des innombrables points de vue qui y sont suggérés, elle est une oeuvre toute faite de nuances, de retouches, de reprises de toutes sortes. Il est bien difficile d'isoler un texte ou même une pensée sans risquer de les faire mentir.

Mais s'il est possible de suggérer du moins l'esprit de *L'Esprit de la philosophie médiévale,* et par là l'orientation générale de la pensée de Gilson sur notre problème, nous le ferions volontiers dans les deux propositions suivantes.

D'une part, M. Gilson est revenu un peu pessimiste de son voyage à travers l'histoire de la philosophie. On pourrait oser dire même avec Nédoncelle qu'il en est revenu un peu "janséniste", en ce qui regarde les forces de l'intelligence laissée à elle-même [77].

Mais d'autre part, autant les tâtonnements de l'esprit humain aux prises seul avec le réel l'ont déçu, autant semblent l'avoir ravi les admirables achèvement de la raison philosophique inspirée par la foi, surtout ceux-là dont le moyen âge a été le témoin.

"La conclusion qui se dégage de cette étude, écrit Gilson à la fin de *L'Esprit de la Philosophie médiévale,* ou plutôt l'axe qui la traverse de bout en bout, c'est que tout se passe comme si la révélation judéo-chrétienne avait été une source religieuse de développement philosophique, le moyen âge latin étant, dans le passé, le témoin par excellence de ce développement" [78].

La découverte de tous ces prolongements philosophiques dus à la foi et à l'influence de la Révélation, dont une plus claire notion de la structure de l'être, de la nature de Dieu, dont la notion de création, de personne, de liberté, semble devoir rester l'un des traits essentiels de la synthèse historique de M. Gilson.

Non pas que Gilson oublie tout ce que la pensée chrétienne doit à la pensée grecque. Il sait que même la philosophie chrétienne — et surtout celle-là que nous a donnée le moyen âge — est le fruit d'une tradition. Il l'affirme: dans la philosophie chrétienne du moyen âge, c'est la philosophie grecque qui se continue. Mais cette philosophie du moyen âge ne serait pas ce qu'elle est sans l'impulsion nouvelle qu'elle a reçue de la Révélation chrétienne. Le moyen âge fut une époque de progrès philosophique; "ce progrès reposait sur la continuité d'une tradition", mais il ne s'explique que par l'influence de la foi chrétienne.

Ces deux éléments de la synthèse historique de M. Gilson, d'une part son pessimisme plus ou moins avoué en ce qui regarde la raison philosophique laissée à elle-même et d'autre part cette joie qu'il éprouve à découvrir les succès de la philosophie guidée par la foi ne sont pas formellement l'affirmation de *deux états* de la philosophie observables à l'histoire. Nous ne croyons pas que Gilson ait jamais explicitement pensé à une telle schématisation de l'histoire de la philosophie. Il n'est pourtant pas sans subir

---

[77] Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (Collection "Je sais, Je crois") Arthème Fayard, Paris, 1956, p. 67.

[78] GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* p. 385.

lui-même, plus ou moins confusément, l'attrait de cette distinction entre les deux états de la philosophie [79].

Quoi qu'il en soit de ce point, nous voudrions faire remarquer ici que, si l'attitude de Gilson qui consiste à souligner surtout sinon exclusivement les succès de la philosophie née en climat de foi peut être légitime étant donné le but précis qu'il poursuit, sa synthèse ne peut servir d'arrière plan historique à la théorie des deux états de la philosophie telle que proposée par Maritain.

En effet, si le but de Gilson tel qu'il apparaît dans *L'Esprit de la philosophie médiévale* est de montrer comment la foi a contribué au progrès de la philosophie, il n'était pas nécessaire qu'il insistât sur les insuccès de certains philosophes qui ont pourtant aussi opéré en climat de foi. Etant donné le but poursuivi, le tableau tracé par Gilson est absolument légitime, bien qu'il soit partiel. Cependant, — et il importe suprêmement de le remarquer — si ce tableau est une excellente description des succès de la philosophie qui s'est constituée en climat de foi, il n'est nullement un tableau représentatif de toute la philosophie qui a été inspirée par la foi, avec ses succès et ses revers, ses gains et ses tâtonnements aussi. Et c'est pourquoi nous disions que ce tableau ne pouvait pas servir d'arrière-plan historique à la pensée de M. Maritain. Ne serait-ce pas parce que Maritain a confondu le tableau des succès de la philosophie qui s'est inspirée de la foi avec l'histoire de cette philosophie qu'il a été amené à exagérer les avantages du philosophe chrétien sur l'incroyant et à exagérer la nature et la portée des confortations philosophiques reçues de la foi? Mais, par ailleurs, si Maritain a été tenté de prendre une histoire des succès de la philosophie chrétienne pour une histoire complète de celle-ci, ne serait-ce pas parce que la pensée de Gilson elle-même suggère, parfois, une telle interprétation?

De toutes façons et quelque précieuse et nécessaire que soit l'enquête historique faite du point de vue de Gilson, nous croyons utile de souligner qu'elle n'est pas l'histoire de la philosophie qui s'est développée en climat de foi chrétienne. Une telle histoire, et qui mettrait l'accent sur les points de doctrine qui intéressent le plus la philosophie, nous présenterait, croyons-nous, un tout autre bilan. A côté d'authentiques succès, on observerait de non moins authentiques revers qui justifieraient moins l'optimisme dont la théorie des confortations et des deux états de la philosophie de M. Maritain s'est faite l'interprète.

Pour dresser ce bilan, il faudrait tenir compte non pas seulement de quelques philosophies chrétiennes, mais de toutes. L'honnêteté et le but

---

79 GILSON, *Christianisme et Philosophie*, p. 119.

poursuivi imposeraient, cette fois, qu'on se refuse tout choix. S'il est vrai, comme nous le dit M. Gilson, que le Dieu de Descartes, celui de Leibnitz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, pas plus que celui de saint Thomas n'existerait sans celui de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faudrait — en concédant que chez plusieurs des philosophes que nous venons de nommer, on ne philosophait guère en climat chrétien — qu'une histoire de la philosophie chrétienne nous dise l'influence de la foi dans chacun des cas [80].

Il faudrait surtout que dans tous les cas on juge les doctrines d'après leur intérêt proprement philosophique. Que cela comporte reconnaissance d'une certaine philosophie idéale en fonction de laquelle les autres sont jugées, c'est évident. Comment porter un jugement de valeur sans reconnaître quelque norme? Comment parler des succès de la philosophie chrétienne si on ne sait où se trouve la vérité et comment enregistrer un succès?

En Aristotélisme et en Thomisme, la connaissance philosophique est en grande partie discursive. Sauf les premiers principes, qui sont l'objet d'intuitions intellectuelles et non de démonstrations proprement dites, tout le patrimoine des vérités dont la philosophie se réclame doit être un bien gagné, c'est-à-dire que tout ce qui n'est pas principe premier n'est acquis que si les nécessaires démonstrations ont été apportées.

Si, dans une telle perspective d'une philosophie dont une partie considérable doit faire l'objet d'authentiques démonstrations, on veut étudier la valeur respective des diverses philosophies, ce n'est pas les vérités qu'elles contiennent qu'il faut considérer mais les vérités dont elles ont le droit de se réclamer.

Il y a *posséder* la vérité et *avoir droit* à la vérité qu'on prétend posséder. Il y a posséder une conclusion et posséder la science d'une conclusion. "Savoir, disait Aristote, c'est connaître par le moyen de la démonstration" [81]. Si donc une vérité qui doit faire l'objet d'une démonstration est acquise à la philosophie, ce progrès dans l'ordre de ce qui est conclusion doit être corrélatif d'un progrès parallèle et antérieur dans l'ordre des principes qui seuls donnent à ces conclusions leur sens, leur valeur et leur légitimité philosophiques. Tout progrès de la philosophie qui ne réalise pas cette condition, quand il s'agit de vérités qui sont l'objet de science et donc de démonstration et non pas d'intuition immédiate, n'est qu'un pseudo-progrès.

Il faut donc bien se garder de lire et apprécier les philosophies comme des pensées; il faut les apprécier pour ce qu'elles doivent être: des sciences.

---

[80] GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 387.

[81] ARISTOTE, *Les Seconds Analytiques*, I, 3 71b, 15.

Les progrès de la philosophie s'enregistrent principalement dans l'ordre des principes. Il conviendrait peut-être d'appeler progrès purement *matériel* tout progrès philosophique qui ne serait pas supporté par de nécessaires démonstrations et d'appeler progrès *formel* ou progrès authentique celui qui a ses racines dans des principes et des démonstrations scientifiques.

Il est donc bien certain que, s'il y a une donnée de la foi qui passe au patrimoine de la philosophie, elle doit y être dûment gagnée et non seulement reçue; méritée et non seulement enregistrée. Cette donnée doit s'intégrer dans la logique très rigoureuse des principes de cette philosophie, elle doit en être le fruit naturel et non pas le fruit artificiel et forcé.

Considérée dans ces perspectives, que serait l'histoire de la philosophie qui s'est développée sous l'influence de la foi? Il est bien difficile de le dire. Mais nous croyons que même Gilson et Maritain seraient d'accord pour reconnaître qu'elle ne serait pas toujours un spectacle parfaitement consolant. Et même si on tente de faire la très difficile comparaison des philosophies qui ont profité des confortations venues de la foi avec celles qui n'en ont pas profité, où trouverait-on le plus de saine philosophie et quel serait le bilan des succès et des revers *proprement philosophiques?*

Si l'on confronte, par exemple, non pas la pensée grecque avec la pensée chrétienne, mais la philosophie grecque avec la philosophie chrétienne, une science avec une autre, quel bilan obtiendra-t-on? La *pensée* chrétienne est évidemment supérieure à la pensée grecque parce que sur des points de la plus primordiale importance comme celui de l'idée de Dieu, elle s'élève à des hauteurs insoupçonnées aux Grecs. Mais qui ne voit que la comparaison de la *philosophie* chrétienne avec la philosophie grecque ne saurait indiquer de si évidentes supériorités, même pour ce qui regarde l'idée de Dieu?

Même si l'on admet avec M. Gilson [82] qu'il n'était qu'un vulgaire polythéiste et même si sa notion de Dieu était bien impure et sommaire, même s'il n'a pas connu l'idée d'un Dieu créateur, il reste qu'Aristote était sur la route qui conduit à Dieu et qu'il était engagé comme il faut.

D'autre part, même si la théologie de saint Anselme est beaucoup plus élaborée et plus riche de pensée et de contenu, n'est-on pas en droit de reconnaître que, si on promène sur elle un pur regard de philosophe et si on ne veut conserver que ce qui est scientifiquement acquis — et donc définitivement démontré — si on ne garde que ce qui peut servir de fondement solide à une science philosophique de Dieu, ne faut-il pas lui préférer, avec saint Thomas, le païen Aristote?

---

[82] GILSON, *op. cit.*, p. 42.

Si, d'une part, toute la théologie rationnelle est comme suspendue aux preuves de l'existence de Dieu et si, d'autre part, les voies de saint Anselme sont définitivement fermées alors que celles d'Aristote, bien qu'imparfaites, nous orientent vers Dieu, ne faut-il pas en conclure qu'il y a plus de saine théologie rationnelle chez le païen Aristote que chez le chrétien Anselme qui par ailleurs en savait tellement plus sur Dieu? On sait, en tout cas, le choix que saint Thomas a fait.

Il faut remarquer, ici, la différence qui sépare le jugement que porte l'Eglise sur les philosophies et le jugement que doivent porter les philosophes.

L'Eglise est intéressée à la sauvegarde de la pureté de la foi et du dépôt révélé qui lui fut confié. On ne peut dire, c'est vrai, qu'elle soit totalement désintéressée de la pureté de la philosophie elle-même. Mais ses préoccupations ne sont pas exactement les mêmes que celles des philosophes. L'Eglise n'est intéressée aux choses philosophiques qu'*indirectement et en vertu des conséquences* qui peuvent en découler pour l'intégrité de la foi [83].

L'Eglise condamne sans rémission les philosophies qui contredisent ouvertement les enseignements de la foi. Elle condamne encore les philosophies qui affirment, sans les correctifs nécessaires, des principes qui, de soi, mènent à des conclusions contraires à la foi, des principes dangereux pour l'intégrité de la doctrine chrétienne. Elle ne porte pas de jugement positif sur la qualité démonstrative des arguments qui tendent à prouver des vérités en accord avec la foi. Et c'est pourquoi l'Eglise est plus tolérante, à certains égards, que les philosophes et que la philosophie.

Car la philosophie, elle, s'attache d'abord et surtout à la qualité des démonstrations et c'est sur la qualité des démonstrations qu'elle fait le discernement de ce qui est philosophiquement sain. C'est pourquoi, aussi, le bilan qu'elle dresse ne saurait être le même que celui de l'Eglise.

Beaucoup plus que sur les conclusions et sur les enseignements explicites, c'est surtout sur les principes que la philosophie est intolérante. Ce qui l'intéresse d'abord c'est la santé des principes.

Tout compte fait, donc, et si l'on se rappelle ces simples mais opportunes remarques, il nous semble que même si l'histoire de la philosophie a enregistré des progrès philosophiques authentiques et remarquables et qui sont dus à l'influence de la foi chrétienne, l'histoire de la philosophie

---

83 Voir R.P. I. M. RAMIREZ, O.P., *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1952, p. 11.

ne nous autorise peut-être pas à distinguer deux états de la philosophie: l'état païen qui serait plus ou moins caractérisé par ses échecs et l'état chrétien qui se distinguerait par ses succès.

* * *

Il n'y a donc pas deux états de la philosophie dont l'histoire soit le témoin. Il nous reste à voir si l'aide reçue de la foi transforme à ce point la vie philosophique du chrétien qu'on puisse légitimement dire de lui qu'il est, pour philosopher, dans un état différent du païen. C'est maintenant à M. Maritain que nous revenons, mais sans quitter complètement M. Gilson puisque, dans *Christianisme et Philosophie,* M. Gilson semble bien se faire plus ou moins solidaire d'une telle distinction [84].

M. Maritain, pour trouver une base à la notion de philosophie chrétienne, a distingué entre la *nature* de la philosophie et l'*état* de la philosophie: "Il importe de distinguer la *nature* de la philosophie et son *état;* autrement dit l'ordre de spécification et l'ordre d'exercice. Considérée dans sa pure *nature* ou dans sa pure essence la philosophie, spécifiée par un objet naturellement connaissable à la raison, ne dépend que des évidences et des critères de la raison naturelle; mais c'est une nature abstraite qui est ainsi considérée: prise d'une façon concrète, selon qu'elle est un habitus ou un ensemble d'habitus existant dans l'âme humaine, la philosophie est dans un certain *état,* préchrétien, chrétien ou achrétien, qui importe essentiellement à la façon dont elle existe et se développe" [85].

Cette manière d'exprimer la réalité des choses a été reprise d'une façon à peu près identique, quoiqu'un peu durcie peut-être, par le R. P. Garrigou-Lagrange. On appelle état imparfait celui de la théologie dans sa situation terrestre et état parfait celui de la théologie dans sa situation céleste alors que le théologien jouit de la lumière de gloire. De la même façon, tout en conservant la même nature, la philosophie peut être dans un état imparfait, chez le païen, comme par exemple chez Aristote, ou dans un état plus parfait, chez le philosophe chrétien, comme par exemple chez saint Thomas [86].

On connaît la double racine de cette distinction: d'une part, un certain optimisme d'ordre historique au sujet des succès de la philosophie qui a profité des confortations de la foi et, d'autre part, un certain optimisme

---

84 GILSON, *Christianisme et Philosophie,* p. 119.

85 MARITAIN, *Science et Sagesse,* p. 138.

86 GARRIGOU-LAGRANGE, *De relationibus inter philosophiam, et religionem,* dans *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis,* p. 393.

d'ordre théorique au sujet de la nature même de ces confortations ou vivifications reçues de la foi.

Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas de discuter la possibilité qu'il existe parfois certains états à l'intérieur d'une même nature: cette possibilité ne saurait être mise en doute. Le point qui nous préoccupe est de savoir si les confortations reçues de la foi sont d'une nature telle et d'une portée telle qu'il soit légitime de parler de deux états de la philosophie: l'état païen et l'état chrétien.

Pour qu'une distinction comme celle qu'on propose fût légitime, il faudrait que, grâce aux confortations venant de la foi, les conditions d'exercice de la philosophie en climat de foi soient foncièrement transformées et surtout que les chances de succès d'une telle manière de philosopher soient augmentées d'une manière décisive.

C'est un peu ce que pensaient, sans doute, ceux qui ont proposé cette distinction et leur doctrine des deux états est solidaire de leur conception des confortations reçues de la foi. Nous sommes bien inclinés à croire que les deux doctrines doivent tenir ou tomber ensemble. Il nous faudra donc voir si l'aide reçue de la foi telle que nous l'avons décrite dans les chapitres précédents augmente à ce point les chances du philosophe chrétien. Pour arriver à évaluer clairement la mesure de l'aide reçue de la foi, il faudrait énumérer tous les éléments qui peuvent concourir au succès de la recherche philosophique, déterminer dans cet ensemble de facteurs la place des confortations venues de la foi et évaluer l'importance relative de chacun des éléments et en particulier de celui qui intéresse notre enquête. On comprend que cette énumération et surtout cette évaluation des conditions de succès de la philosophie sont extrêmement difficiles et qu'on ne saurait donner ici que certaines approximations.

Parmi les conditionnements d'un heureux travail philosophique, il faut reconnaître d'abord l'importance primordiale de principes philosophiques absolument sains. Si la conception aristotélicienne et thomiste de la philosophie est correcte, la philosophie est vraiment une science et cette science est à la fois intuitive, pour tout ce qui regarde les principes premiers et indémontrables, et discursive, pour tout le reste. En cette hypothèse, on conçoit l'importance d'intuitions vraies pour tout ce qui concerne les principes. "La science, disait saint Thomas, dépend de l'intuition comme d'une vertu plus importante" [87].

En philosophie, plus encore qu'ailleurs peut-être, c'est le départ qui décide de tout: une erreur dans les principes compromet tout l'édifice. Saint Thomas a exprimé cette idée en une page admirable. "Celui qui s'éloi-

87 *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 57, art. 2, ad Ium.

gne de la vérité, écrit-il, ne fût-ce qu'un tout petit peu, quand il s'agit des principes, s'éloigne jusqu'à dix-mille fois plus d'elle quand il continue plus loin. Et cela se voit surtout dans le cas des erreurs sur le choix des chemins: qui s'éloigne même un peu seulement de la bonne voie, ensuite se perd très loin... Et la raison de ceci est que le principe, même tout simple et petit, est grand cependant en ce qu'il peut produire, comme l'est une humble semence dont peut sortir un grand arbre. De même ce qui est petit au début à la fin est multiplié, parce qu'il parvient à tout ce qui se trouve dans la vertu et la virtualité du principe, soit que celui-ci soit vrai, soit qu'il soit faux" [88].

Il n'est pas de succès à espérer, non plus, si la méthode de recherche choisie n'est pas rigoureusement scientifique et surtout adéquatement adaptée à l'objet de la recherche. Certaines méthodes ne sont pas compatibles avec la vraie philosophie conçue comme science. Nous pensons ici, d'une part, à toutes ces méthodes infra-scientifiques dont la tendance foncière est de tout ramener à une intuition intellectuelle immédiate même ce qui normalement devrait faire l'objet non pas d'une appréhension immédiate mais d'une authentique démonstration. Et nous pensons, d'autre part et à l'inverse, à toutes ces méthodes hyper-scientifiques ou hyper-critiques qui voudraient rendre compte des principes premiers.

Dans l'explication des succès d'une recherche philosophique, il faut, sans doute, savoir faire sa part au génie. Sans tomber dans cet excès où le P. Mandonnet a glissé quand il proposait d'expliquer tous les succès de la philosophie thomiste par le seul génie du Docteur Angélique [89], il faut bien admettre que l'oeuvre du Docteur angélique eût été tout autre n'eût été son extraordinaire pénétration métaphysique. L'oeuvre de saint Thomas n'est pas que le produit de son génie, mais elle en est tout de même le produit. Et si le génie de saint Thomas explique son oeuvre, jusqu'à quel point l'explique-t-il?

L'encyclique *Humani Generis* nous rappelle aussi qu'il faut une culture appropriée pour aborder les problèmes métaphysiques avec quelque chance de succès [90]. Il y a là, sous une formule très simple, une fort pré-

---

88 "Qui modicum transgreditur a veritate circa principium, procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies. Et hoc ideo, quia omnia subsequentia dependent ex suis principiis. Et hoc maxime apparet in errore viarum: quia qui parum elongatur a recta via, postmodum procedens fit multum longe... Et hujus causa est, quia principium, etsi sit modicum magnitudine, est tamen magnum virtute, sicut ex modico semine producitur magna arbor: et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, quia pertingit ad totum id quod se extendit virtus principii, sive sit verum sive sit falsum." (S. THOMAS, *De coelo et mundo*, L. I, Lect. IX, n. 97).

89 Voir *La Philosophie chrétienne*, Journée d'Etudes de la Société Thomiste à Juvisy, p. 63.

cieuse vérité. Une préparation adéquate est, sans doute, aussi une condition d'un bon travail philosophique. Mais qui a et qui n'a pas cette culture appropriée? Le génie a sombré parfois: c'était peut-être le génie inculte. Comment le déterminer?

Beaucoup d'autres conditions encore influent sur la marche de la réflexion philosophique et nous pensons ici à la grâce et au péché dont il faut tenir compte parce qu'ils sont aussi présents à l'histoire de la pensée. Mais il y a la contingence aussi! Il y a la place du fait brut, de l'événement historique pur et simple! Qui dirait ce qu'eût été la trajectoire tracée par la pensée philosophique chrétienne sans ce fait historique concret que fut la découverte d'Aristote à un âge de l'histoire où on était prêt à s'intéresser à lui et où un génie chrétien audacieux allait décider de se mettre franchement à son école?

Tous ces conditionnements et bien d'autres encore entrent en jeu dans la constitution et l'élaboration d'une philosophie et c'est parmi ces conditionnements multiples, variés, suprêmement contingents, aux effets en grande mesure impondérables que vient s'insérer un autre facteur de succès, lui-même absolument impondérable, l'aide reçue de la foi qui oriente, à certains de ses carrefours, la recherche du philosophe chrétien.

Les services que la foi peut rendre à la recherche philosophique sont, en vérité, inestimables, mais aussi impondérables. Inestimables parce qu'on ne saurait jamais trop apprécier ce que c'est que de protéger de l'erreur et d'orienter vers les solutions vraies. Mais impondérables aussi parce qu'on ne pourra jamais mesurer ce que peut et ce que ne peut pas faire le jeu de la norme négative de la foi et le jeu de l'hypothèse reçue de la foi, tels que nous les avons décrits, dans la recherche philosophique. Saint Thomas en a grandement profité; d'autres en ont sûrement beaucoup moins profité. La foi ne nous semble pas ce facteur déterminant que la distinction des deux états de la philosophie semble suggérer parce que la foi, comme nous l'avons montré, est un *enseignement* philosophique inadéquat et parce qu'elle n'éclaire pas directement les principes qui sont l'élément déterminant et fondamental de toute philosophie.

Nous n'avons rien dit encore de la proposition de Gilson visant à expliquer par la "*grâce sanante*" les deux états de l'habitus philosophique et, ultimement, d'une part les revers de la philosophie païenne et d'autre part les succès de la philosophie chrétienne[91].

---

[90] "Hoc tamen munus ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum . . ." (PIE XII, Litt. Enc. *Humani Generis*, Act. Apost. Sedis, Ann. XLII, (Series II, V. XVII), p. 571).

[91] GILSON, *op. cit.*, p. 118 sq.

Pour un grand nombre de thomistes, la *"grâce sanante"* n'est autre chose que la grâce sanctifiante qui, rétablissant l'homme dans des rapports de charité avec Dieu, rétablit aussi l'équilibre de ses facultés. L'homme dont la volonté est détournée de sa fin par le péché, en effet, a peu de forces pour réprimer les instincts des facultés inférieures toujours prêtes à rechercher, dans l'autonomie de leurs désirs, leur bien propre; la volonté rectifiée, au contraire, tient plus facilement sous son joug les facultés inférieures enclines à la rébellion. C'est ainsi que la sanification de l'organisme tout entier découle de la rectification de la volonté, elle-même un effet immédiat de la grâce sanctifiante.

Dans quelle mesure l'idée de grâce sanante peut-elle rendre compte de deux états de la philosophie? Une observation s'impose d'abord immédiatement: la grâce sanante regarde directement la volonté seule dans ses rapports avec les autres puissances de l'âme; elle est de l'ordre de la charité, non de la foi. Sans la charité, d'ailleurs, la foi peut demeurer dans l'âme, informe, sans doute, mais réelle et pas nécessairement diminuée dans son intensité.

Si donc la grâce sanante intéresse l'ordre des facultés cognoscitives, ce ne peut être qu'indirectement, en tant que le bon ordre établi dans le psychisme volontaire n'est pas sans répercussion sur le bon fonctionnement du psychisme intellectuel. Cette répercussion existe, il n'en faut pas douter. Les facultés humaines sont trop intimement nouées pour qu'une faiblesse de l'une n'entraîne la faiblesse de l'autre. Si un pied n'est pas malade sans que tout le corps le soit un peu, il est encore bien plus vrai de dire que la volonté ne saurait être désordonnée sans que toutes les autres facultés s'en ressentent.

Même pour le travail intellectuel il faut la paix des instincts. Et cette paix est nécessaire surtout à la recherche philosophique, car si les goûts et les préjugés venant des bas-fonds de notre être ne jouent pas pour beaucoup quand il s'agit d'établir un théorème géométrique, il en est tout autrement quand il s'agit de vérités aussi compromettantes que celles qui concernent notre être, notre origine et notre destinée.

Dès les premières pages d'*Humani Generis,* nous entendons Pie XII nous rappeler cette redoutable présence du mal moral dans la recherche du vrai: "... les vérités qui concernent Dieu et les relations qui existent entre Dieu et les hommes dépassent absolument l'ordre des choses sensibles, et lorsqu'elles doivent se traduire en action et informer la vie, elles demandent qu'on se donne et qu'on se renonce. L'esprit humain pour acquérir de semblables vérités souffre difficulté de la part des sens et de l'imagination ainsi que des mauvais désirs nés du péché originel. De là vient qu'en de telles matières les hommes se persuadent facilement de la

fausseté ou du moins de l'incertitude des choses qu'ils ne voudraient pas être vraies" [92].

En ce sens M. Gilson a donc raison de rappeler la réalité de la grâce sanante et son influence sur la recherche du vrai.

Cependant, s'il est vrai que le péché et la grâce sont présents à l'histoire de la philosophie, il faut bien admettre qu'il est fort difficile sinon tout à fait impossible de dire où, quand et dans quelle mesure leur influence se fait sentir et contribue à changer le cours de l'histoire de la philosophie. Car qui demeure sous l'emprise du péché et qui est en grâce avec Dieu? Des chrétiens, hélas, ne sont-ils pas fils de Satan et des païens, par bonheur, ne sont-ils pas membres de la famille de Dieu? Pour dénombrer la progéniture de Satan comme pour dénombrer l'innombrable famille de Dieu, toute statistique n'est-elle pas impuissante?

Avec la grâce, tout aussi bien qu'avec les autres conditions de succès dont nous avons parlé, nous sommes ramenés au mystère impondérable du développement de la pensée philosophique. Aussi bien ne vaut-il pas mieux se résoudre au silence et renoncer à toute explication?

Ni l'histoire de la philosophie, ni la nature et les limites des confortations reçues de la foi n'autorisent à distinguer les deux états de la philosophie qu'on a proposés. On doit dire, il est vrai, qu'à toutes choses égales par ailleurs— quant au génie du philosophe, quant à son état de sainteté grâce auquel il est protégé des préjugés et des passions, quant à sa culture philosophique, quant à la méthode et aux principes qu'il tient et à bien d'autres conditionnements encore — il faut admettre que le chrétien, grâce aux confortations négatives et positives qui lui viennent de sa foi, jouit de certains avantages dont ne jouit pas l'incroyant. Mais ces avantages sont à ce point impondérables et à ce point non déterminants et non décisifs au point de vue d'authentiques progrès philosophiques, que la distinction de la philosophie, tant dans son histoire que dans ses conditions d'exercice, en deux états, le païen et le chrétien, nous semble perdre toute signification. Le chrétien est bien loin d'avoir toutes les chances de son côté. L'incroyant ou le païen sont si peu voués à l'échec que c'est au païen Aristote que nous devons les assises les plus fermes de la plus estimée des philosophies chrétiennes.

---

92 "Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera." (PIE XII, *op. cit.*, pp. 561-2).

V. — Sens et légitimité de l'expression de "philosophie chrétienne"

Nous avons déjà souligné comment la querelle au sujet de l'expression elle-même de "philosophie chrétienne" a contribué à jeter beaucoup de confusion dans les attitudes prises au sujet des rapports entre la philosophie et la foi. Trop souvent, dans tout ce débat, on s'est livré à une querelle de mots au sujet de la légitimité de l'expression de "philosophie chrétienne" avant de s'être bien assuré de la véritable nature des rapports entre la philosophie et la foi. Il est bien évident, pourtant, qu'on ne s'entendra jamais sur un mot tant qu'on ne s'entendra pas sur la chose que ce mot pourrait bien représenter.

Pour que nous sachions exactement à quoi nous en tenir au sujet de l'expression de "philosophie chrétienne", c'est le mode de prédication logique selon lequel l'adjectif est attribué au substantif qu'il s'agit tout d'abord de déterminer. Pour notre part, nous croyons qu'il ne s'agit de rien d'autre, ici, que d'un cas d'analogie d'attribution et que nous pourrions apporter quelques clartés dans le problème de l'expression de "philosophie chrétienne" en faisant appel à la doctrine de l'analogie d'attribution. Nous rappellerons donc brièvement d'abord cette doctrine telle qu'on la trouve chez Cajetan et nous en ferons ensuite l'application à notre sujet [93].

L'analogie d'attribution est liée au mode d'emploi des mots et particulièrement à leur signification. Dans un cas d'analogie d'attribution comme dans tous les autres cas d'analogie, un mot est commun à plusieurs choses. Mais ce qui caractérise l'analogie d'attribution, notamment par rapport à l'analogie de proportionnalité propre, c'est que la notion signifiée par le mot analogue ne se vérifie, d'une manière formelle et intrinsèque, que dans un des objets qui est appelé pour cela le premier analogué ou l'analogué principal.

Il n'est aucunement question de retrouver dans les autres objets qui sont appelés analogués inférieurs, formellement et intrinsèquement, la notion signifiée directement par le mot. Ce qu'on trouve dans les analogués inférieurs ce n'est qu'une relation ou un rapport à l'analogué principal et c'est précisément ce rapport qui rend légitime l'emploi d'un mot commun [94].

Nous venons de donner l'essentiel de la notion d'analogie d'attribution, appelée aussi, parfois, analogie de proportion. Il convient peut-être pourtant d'enrichir ce premier noyau. Nous le ferons en rappelant les

---

93 CAJETAN, *De nominum analogia,* (Edit. P.N. Zammit, O.P. et P. H. Hering, O.P.), Romae, *Angelicum,* 1952, ch. II, pp. 11-19.

94 *Ibid.*, pp. 11-12.

quatre conditions exigées par Cajetan pour que se vérifie un cas d'analogie d'attribution. Ces conditions découlent les unes des autres et elles ne sont, à vrai dire, qu'une explication de la doctrine que nous venons de rappeler. Il sera utile de les examiner.

On ne sera pas étonné que la première condition exigée par Cajetan soit que la notion signifiée par le mot analogue ne se retrouve pas formellement et intrinsèquement dans chacun des analogués. C'est là, en effet, nous venons de le souligner, la note la plus caractéristique de l'analogie d'attribution. Seuls les vivants sont sains, intrinsèquement et formellement. Une chambre peut favoriser la santé parce qu'elle est bien aérée, mais elle ne sera jamais en elle-même ni saine ni malade. Cependant une chambre peut avoir des rapports avec la santé de l'homme et ce sont ces rapports qui nous donnent le droit de la dire saine.

La seconde condition pour que se vérifie l'analogie d'attribution est l'unicité numérique de ce qui est signifié ou du terme. "On ne compte pas trois santés, écrit magnifiquement Cajetan, dont l'une serait celle de l'animal, l'autre celle de l'urine et la dernière, enfin, celle de la médecine. Il n'y a pas une santé propre à l'animal, une autre propre à l'urine et une dernière propre à la diète recommandée par le médecin" [95].

Dans un cas d'analogie d'attribution, seul le premier analogué est définissable en lui-même et c'est là la troisième caractéristique de l'analogie dont nous parlons. Et cela se comprend fort bien: s'il n'y a qu'un terme signifié, numériquement un, il serait bien vain de chercher à définir les autres en eux-mêmes. Est-ce à dire qu'il faille renoncer totalement à définir les analogués inférieurs? Non pas. Mais les analogués inférieurs ne se définissent que par le premier analogué. Toute définition de l'analogué inférieur inclut la définition du premier analogué avec lequel il a quelque rapport. On ne définit pas, en elle-même, la santé d'une chambre. Quand on parle d'une chambre saine on parle de la santé de l'homme qu'une chambre bien aérée ou ensoleillée peut favoriser ou causer. La santé de la chambre n'est que référence à l'unique terme qu'est la santé de l'homme.

La dernière caractéristique de l'analogie d'attribution pourrait s'énoncer comme suit: il n'y a pas de signifié commun aux divers analogués; il n'y a pas de concept objectif, ni de concept formel qu'on puisse abstraire des divers analogués. En conséquence, en analogie d'attribution, le mot ne signifie, d'une façon distincte, que le terme qu'est le premier analogué. Il signifie bien aussi, comme nous l'avons dit, des rapports ou des relations à

---

[95] "Non enim numeratur sanitas in animali, urina et diaeta; quoniam non est alia sanitas in urina, et alia in animali, et alia in diaeta." (*Ibid.*, ch. II, p. 17)

ce terme, mais ces rapports ne sont pas signifiés d'une façon distincte. Quand on dit d'une chambre qu'elle est saine, on n'exprime que d'une manière indistincte et confuse le rapport de cette chambre à la santé de ceux qui y habiteront. C'est dire que tout usage de l'analogie d'attribution enveloppe une certaine imprécision de langage.

Si on comprend bien la notion d'analogie d'attribution on se rend compte que son usage réfléchi exige deux opérations de l'esprit.

Une première opération consiste à nier catégoriquement que l'idée signifiée directement par le mot se vérifie dans les analogués inférieurs d'une manière formelle et intrinsèque. En conséquence, quand on a affaire à un cas d'analogie d'attribution, il faut se persuader qu'on ne vise qu'un terme numériquement un; il faut se refuser à définir par eux-mêmes les analogués inférieurs et surtout il faut éviter toute conceptualisation du terme analogue par mode d'abstraction, comme on fait, par exemple, dans un cas d'analogie de proportionnalité propre.

D'autre part — et c'est la seconde opération — pour légitimer et comprendre l'emploi du terme utilisé, il faut chercher à rendre distincts et clairs les rapports que le terme analogue n'exprime que d'une façon indistincte et confuse. On le fait en précisant la nature des rapports qu'entretiennent entre elles les deux réalités représentées par les deux analogués, l'analogué inférieur et l'analogué principal.

La brève analyse que nous venons de faire nous fait entrevoir déjà comment l'analogie d'attribution comporte toujours certains dangers et comment aussi elle est souvent utile sinon nécessaire.

Elle est toujours un peu dangereuse parce qu'elle exige cette rigoureuse et énergique négation, cette dissociation claire grâce à laquelle on évite la fâcheuse erreur qui consisterait à attribuer, ne serait-ce que d'une manière vague, aux analogués inférieurs ce qui n'appartient formellement et intrinsèquement qu'à l'analogué principal. Pour le cas qui nous intéresse, celui de l'expression de "philosophie chrétienne", nous verrons comment ce danger n'a pas toujours été évité.

L'emploi de l'analogie d'attribution est toujours un peu dangereux aussi parce qu'un terme analogique d'analogie d'attribution n'exprime pas d'une façon claire et explicite la relation des analogués inférieurs à l'analogué principal. L'emploi d'un terme analogique d'analogie d'attribution exige toujours qu'on s'explique bien de la relation ou des relations qu'on veut signifier. Or cela n'est pas toujours facile et cela n'est pas toujours fait.

Et pourtant, malgré les dangers qu'elle comporte, l'analogie d'attribution reste fort utile parce qu'elle permet d'exprimer, en peu de mots et comme en raccourci, les rapports divers qu'entretiennent les choses entre elles. C'est pourquoi, d'instinct, les hommes de toutes races et de toutes cultures l'utilisent constamment. Ceux-là mêmes qui voudraient en contester la légitimité et l'utilité, surtout dans le langage philosophique, s'en serviront tous les jours et tout philosophe, bon gré mal gré, en dissimule à toutes les pages de ses travaux.

Le philosophe formé par une logique bien articulée et déterminant rigoureusement les lois du langage ne voudra pas se défaire de l'analogie d'attribution; il verra seulement à se mettre en garde contre ses dangers et à faire que son usage ne serve pas l'équivoque et l'ambiguïté mais la vérité et la clarté.

C'est donc parce que l'analogie d'attribution signifie positivement certains rapports des analogués inférieurs avec le premier analogué qu'elle demeure utile. Ces rapports pourront être extrêmement variés. L'analogie d'attribution veut assurer la souplesse de la langue. Cajetan a voulu ramener ces rapports à ceux qui correspondent aux quatre causes[96]. Il ne semble pas pourtant qu'il ait voulu, par là, poser des limites absolument précises[97]. Pour que l'emploi de l'analogie d'attribution soit légitime, il suffira, croyons-nous, qu'on s'explique des rapports qu'on veut signifier chaque fois que c'est nécessaire et notamment quand l'appellation n'est pas claire.

Faisons maintenant l'application de cette doctrine à l'expression de "philosophie chrétienne". Nous croyons, en effet, avoir trouvé dans cette expression un beau cas, un cas particulièrement intéressant d'analogie d'attribution. D'une part, en effet, les disputes au sujet de la légitimité et du sens de cette expression, les équivoques nombreuses auxquelles elle a donné naissance nous semblent illustrer à merveille les dangers de l'usage de l'analogie d'attribution. Mais, d'autre part, la légitime ténacité avec laquelle on s'est accroché à ce mot et la résistance au temps de l'expression elle-même nous semblent illustrer aussi comment en certains cas on ne saurait se passer de ce mode d'emploi des mots.

Puisque donc nous croyons voir dans l'expression de "philosophie chrétienne" un cas d'analogie d'attribution, on ne s'étonnera pas que nous

---

96 "Quadrupliciter autem fieri potest huiusmodi analogia, secundum quatuor genera causarum (vocando pro nunc causam exemplarem causam formalem.)" (*Ibid.*, p. 12).

97 "Sanum enim ipsum animal formaliter est; urina vero, medicina et alia huiusmodi, sana denominantur, non a sanitate eis inhaerente, sed extrinsece, ab illa animalis sanitate, significative vel causaliter, vel alio modo." (*Ibid.*, p. 14) Cet "alio modo" ajouté au "causaliter" élargit sans doute les possibilités.

nous imposions les deux démarches de l'esprit que l'analogie d'attribution exige et dont nous avons déjà parlé. Nous montrerons donc d'abord comme il faut se refuser toute tentative de faire de la philosophie quelque chose de formellement et intrinsèquement chrétien. Ensuite, nous déploierons et mettrons à découvert ces rapports de la philosophie avec la foi que l'expression de "philosophie chrétienne" n'exprime que d'une manière confuse et implicite et qui sont le fondement et la raison profonde de son emploi.

* * *

Nous avons déjà montré toutes les difficultés dont souffre la doctrine de Maritain, inspirée de celle de Jean de Saint-Thomas, sur la nature des rapports qui unissent la philosophie à la foi et en particulier sur la nature des confortations de l'habitus philosophique par l'habitus de foi. Ce malaise dont souffre la pensée de Maritain se trahit aussi dans le traitement de l'expression de "philosophie chrétienne" qu'il propose.

Dans les différents ouvrages où il aborde la question du sens à donner à l'expression de "philosophie chrétienne", Maritain propose plusieurs interprétations différentes. Nous nous attacherons ici à celle qui veut que la philosophie soit *intrinsèquement* chrétienne: "Nous noterons que cet état chrétien de la philosophie l'affecte aussi intrinsèquement que l'état de grâce affecte la nature; puisqu'elle reçoit de la révélation des objets intelligibles, et c'est au plus profond de la vie de l'intellect qu'est engagé l'objet; et puisqu'elle est confortée par les habitus de sagesse procédant de la foi, et c'est sa vitalité même qui est ainsi confortée. C'est d'autre chose qu'elle-même qu'elle reçoit ainsi, oui; mais le don reçu la transfigure intérieurement, et à vrai dire il n'est reçu que s'il est pris dans sa vie propre. C'est pourquoi nous ne disons pas seulement que c'est dans l'ordre culturel, c'est dans sa fonction même de philosophie que la philosophie chrétienne est chrétienne: non pas *spécifiquement* sans doute (du moins en ce qui regarde la philosophie spéculative, qui chez le chrétien comme chez le non-chrétien est de soi pure philosophie, discipline purement rationnelle), mais d'une manière *intrinsèque* et *vitale*" [98].

Nous avons voulu reproduire ce texte en entier pour rappeler la doctrine de Maritain sur les rapports entre la philosophie et la foi. C'est cette doctrine que l'expression "philosophie intrinsèquement et vitalement chré-

---

[98] MARITAIN, *Science et Sagesse*, pp. 166-7.

tienne" signifie et c'est cette doctrine que nous refusons en refusant aussi le mot qui la représente [99].

Nous refusons, d'abord, comme on le sait, les rapports de la philosophie à la foi que ces mots voudraient signifier. S'il est vrai, comme nous croyons l'avoir suffisamment montré, que d'une part les confortations auxquelles a songé M. Maritain n'existent pas et que d'autre part, les véritables confortations venant de la foi sont de l'ordre de l'enseignement et encore d'un enseignement inadéquat, ni la philosophie, ni l'habitus philosophique ne sont intrinsèquement transformés.

Mais nous croyons devoir refuser le mot "philosophie intrinsèquement chrétienne" avec plus d'énergie encore parce que non seulement il exprime une doctrine que nous ne pouvons pas retenir, mais il est encore capable d'engendrer d'autres équivoques [100]. Il suggère, en effet, que le qualificatif "chrétienne" pourrait être dit d'une manière formelle et intrinsèque de la philosophie. Or une telle manière de dire nous paraît inadmissible non seulement pour la philosophie, mais encore pour l'art, pour la culture, pour la civilisation et même pour la théologie et, en général, pour tout ce qu'on qualifie très souvent de chrétien.

Il n'existe, en effet, que deux cas où un terme est attribué d'une manière formelle et intrinsèque. Ce sont, d'une part, le cas de l'univocité et, d'autre part, le cas de l'analogie de proportionnalité propre. Or l'épithète "chrétien", ici, ne peut être attribuée ni de l'une ni de l'autre façon. D'un côté, en effet, il est évident qu'on ne signifie pas exactement la même chose quand on parle de philosophie *chrétienne*, de civilisation *chrétienne*, d'art *chrétien*. Chacun admettra facilement qu'on n'a pas affaire à un terme univoque. D'un autre côté, cette épithète ne saurait être considérée non plus comme un analogue d'analogie de proportionnalité propre. En effet, tout traitement analogique selon l'analogie de proportionnalité propre de l'épithète "chrétien" tel qu'attribuée aux exemples mentionnés ne servirait qu'à coller une étiquette savante à un terme vague et ambigu sans tenter même de sortir de cette ambiguïté.

---

99 Le R. P. Garrigou-Lagrange a proposé, un peu dans le même sens que Maritain, l'expression "philosophia est in se christiana". Nous croyons que les mêmes remarques sont à faire au sujet de cette nouvelle expression. (Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *De relationibus inter philosophiam et religionem*, dans *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*, pp. 387 sq.)

100 Le R. P. Sertillanges s'est opposé énergiquement à l'idée d'une philosophie intrinsèquement et formellement chrétienne. Il n'a pas explicité, cependant, ce qu'impliquait sa position, à savoir qu'on a affaire ici à un cas d'analogie d'attribution. (Voir SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophies*, T. I, pp. 24-5. Voir aussi Dom FEULING, dans *La Philosophie chrétienne*, Journées d'Etudes de la Société Thomiste à Juvisy, p. 131).

Il est de la nature d'un terme analogique selon l'analogie de proportionnalité propre d'exprimer d'une manière confuse des similitudes plus ou moins grandes entre les choses. L'analogie de proportionnalité propre n'est pas un idéal et on ne doit s'y résoudre que lorsque tout autre traitement d'un terme est absolument impossible. La notion d'être, les transcendantaux, toutes les perfections absolues ou simples quand elles sont attribuées à Dieu et à la créature sont des analogues d'analogie de proportionnalité propre. Nous ne croyons pas qu'il soit souhaitable ni même légitime de considérer l'épithète "chrétien" comme un tel analogue. Ce ne serait sûrement pas le moyen, en tout cas, de sortir de toutes ces imprécisions et ambiguïtés dont chacun se plaint.

Il reste donc qu'on doive considérer l'épithète "chrétien" dans les exemples mentionnés plus haut et, sans doute, dans un grand nombre d'autres cas, comme un analogue d'analogie d'attribution. En cette hypothèse, il faudra dire que la philosophie n'est pas formellement et intrinsèquement chrétienne. Et nous nous serons soumis à la première condition de l'analogie d'attribution qui veut que la notion signifiée par le terme analogique ne se vérifie formellement et intrinsèquement que dans l'analogué principal et ne se vérifie qu'intrinsèquement dans les autres analogués.

Mais, dans le cas qui nous occupe, où se trouve le premier analogué? Il nous faut absolument le savoir sous peine de ne jamais sortir des ambiguïtés où le terme nous a conduits. Dans un cas d'analogie d'attribution, en effet, il n'est qu'un moyen d'éviter les équivoques et c'est de clarifier la nature des rapports qui unissent les analogués inférieurs avec le principal analogué et que signifie précisément le terme analogique. Or comment clarifier des rapports dont on ne connaît pas les termes?

Pour ce qui est de l'épithète "chrétien", on ne pourra déterminer le principal analogué sans tomber dans certaines trivialités dont nous prions le lecteur de nous excuser. La vie des mots est assez capricieuse et on ne consulte pas toujours ni les philosophes, ni les logiciens pour mettre les mots en circulation. On n'a pas attendu non plus les savantes discussions sur le sens du mot "chrétien" pour l'employer. Mais si l'on se demande: où est le départ? où est le premier analogué? qu'est-ce qui serait formellement et intrinsèquement chrétien et par rapport à quoi tout le reste est dit chrétien? où se trouve formellement et intrinsèquement la "christianité"?

Nous ne voyons pas d'autre réponse que celle-ci: le Christ. C'est ici que ces explications pourront paraître triviales, mais pour sortir des nombreuses équivoques où les discussions autour de l'expression de "philosophie chrétienne" nous ont conduits, nous croyons nécessaire de dire que seul le Christ est formellement et intrinsèquement chrétien. Et c'est sans doute parce qu'il l'est trop et trop évidemment qu'il n'a pas besoin de l'épithète.

Tout le reste, théologie chrétienne, foi chrétienne, charité chrétienne, vie chrétienne, civilisation chrétienne, art chrétien, courage chrétien, philosophie chrétienne, sens chrétien de l'honneur et que sais-je encore, tout cela n'est *chrétien* qu'en référence au Christ, que pour un certain rapport ou pour une relation, plus ou moins directe, avec le Christ. Et si l'on veut clarifier le sens de telles expressions, si l'on veut savoir, plus précisément, par exemple, pourquoi une certaine civilisation est dite chrétienne, il sera nécessaire et il suffira de déterminer la nature de ces rapports. Après enquête, l'expression sera jugée légitime dans la mesure d'une part où ce rapport sera vrai et dans la mesure d'autre part où elle exprimera convenablement ce rapport.

Mais avant de passer à l'étude de ces rapports, qui sera proprement l'étude des sens légitimes possibles de l'expression de "philosophie chrétienne", précisons encore davantage les conséquences qui découlent du fait que le mot "chrétien" doit être dit d'une manière analogique selon l'analogie d'attribution.

La première de ces conséquences correspond à la deuxième condition de Cajetan pour que se vérifie l'analogie d'attribution. Il faudra que le terme "chrétien" ne signifie qu'un concept numériquement un. Il n'y a pas plusieurs manières d'être chrétien, dont l'une serait propre à la foi, l'autre à la théologie, l'autre au disciple du Christ, l'autre à la culture, l'autre à l'art, l'autre à la révélation, l'autre enfin à la philosophie, tout comme il n'y a pas trois santés, celle de l'animal, celle d'une chambre bien aérée et celles qu'on retrouverait dans les remèdes.

Il découle de là, d'une part et c'est la troisième condition de Cajetan, que toute définition de la philosophie chrétienne doit inclure le Christ ou la définition du Christ: l'idée de philosophie chrétienne n'exprime qu'un rapport — qu'il s'agira de déterminer — au Christ. Et il découle d'autre part — et c'est la quatrième condition de Cajetan — qu'il ne faut pas chercher un concept qui représenterait quelque chose de commun d'une part au Christ et d'autre part à la philosophie, à la théologie ou à la Révélation ou à la civilisation en tant que ces derniers sont dits chrétiens.

Nous faisons abstraction ici du fait que, pour le théologien, il y a chez le baptisé et par la grâce une participation à la vie même du Christ: il conviendrait peut-être, dans ce cas, de parler d'analogie de proportionnalité propre. Mais c'est là un problème qui n'intéresse pas notre sujet.

Sauf donc dans le cas que nous venons de citer, l'impossibilité d'obtenir un concept objectif commun nous paraît bien évidente et il faudra l'admettre si l'on veut traiter l'expression de "philosophie chrétienne" comme un cas d'analogie d'attribution. Mais l'attrait de l'analogie de pro-

portionnalité propre est parfois si puissant que la remarque est bien nécessaire. En analogie d'attribution, seuls le mot et le terme des relations sont communs. Le mot "chrétien" attribué à la culture, à la foi, à la philosophie signifie d'une façon distincte le terme des relations: le Christ. Ultimement, il est vrai, des rapports au Christ sont aussi signifiés, mais ils ne le sont que d'une manière indéterminée et confuse. Le mot "chrétien" signifie donc *"in recto"* le Christ et *"in obliquo"* une référence au Christ, un rapport à Lui ou à quelque chose de Lui.

Pour terminer cette discussion, nous voudrions faire les trois remarques suivantes.

Il faut remarquer, en premier lieu, que si l'unique concept formel signifié par le mot "chrétien" ne peut pas être intrinsèque à la philosophie, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de fondements aux rapports signifiés par l'attribution analogique et que ces fondements ne peuvent ni ne doivent être intrinsèques. Autre chose est d'avoir en soi des fondements à une relation qui légitime une certaine appellation et autre chose est d'avoir en soi ou d'être formellement ce que signifie cette appellation. La philosophie qu'on dira chrétienne pour certains rapports — qu'il faudra déterminer — avec le Christ aura en elle-même des fondements à ces rapports; il n'y a pas de relation réelle sans fondement réel. Mais cela ne fait pas qu'on puisse dire, en stricte logique, qu'elle est formellement et intrinsèquement chrétienne [101].

Notre seconde remarque sera pour mettre l'accent sur ceci que toute étude de l'expression de "philosophie chrétienne" qui prétendrait nous faire sortir des nombreuses équivoques que le débat qui nous occupe a provoquées nous invite du même coup à instituer le procès de tout ce qui est dit chrétien. On s'est plaint, avec raison, que l'expression de "philosophie chrétienne" est vague et ambiguë. Il faut se rendre compte que ce n'est pas seulement cette expression qui est vague et ambiguë, mais toutes les expressions semblables et notamment toutes celles qui comportent l'épithète "chrétien" dans la mesure où les rapports qu'elles veulent signifier ne sont pas clairement indiquées ou perçues. En ce sens, l'expression de "philo-

---

101 Mgr Masnovo ne semble pas avoir vu, à Juvisy, qu'un élément intrinsèque peut être impliqué par la notion de relation, à savoir le fondement de celle-ci. Si la philosophie peut être dite chrétienne parce que conforme ou compatible avec la Révélation, c'est qu'elle a quelque chose en elle qui la rend conforme ou compatible avec la Révélation. Un élément intrinsèque est impliqué aussi par la relation de causalité. Un mot peut avoir une "portée" intrinsèque, sans qu'on puisse dire qu'il se réalise intrinsèquement dans une chose. Cependant, cette portée intrinsèque ne légitime pas qu'on parle d'une prédication intrinsèque. On ne peut parler d'une philosophie formellement et intrinsèquement chrétienne. (Voir MASNOVO, dans *La Philosophie chrétienne*, Journées d'Etudes de la Société Thomiste à Juvisy, p. 139).

sophie chrétienne" n'est pas seulement un beau cas d'analogie d'attribution, mais elle est un beau cas parmi d'autres d'analogie d'attribution où l'épithète "chrétien" est génératrice d'équivoques et d'ambiguïtés.

Notre troisième remarque, enfin, sera pour expliquer pourquoi, malgré la trivialité que cela comporte, nous tenons tant, en traitant du sens à donner à l'expression de "philosophie chrétienne", à y voir un rapport au Christ et non pas, comme on aurait pu l'espérer, un rapport au christianisme. Notre raison est bien simple: en renvoyant à l'idée de christianisme, bien loin de faciliter la tâche d'élucidation que nous nous sommes proposée, on la rend plus difficile.

C'est précisément l'idée de "christianisme", en effet, qui peut devenir le repère de toutes sortes d'ambiguïtés. Il n'y a pas cette chose qu'on appelle le "christianisme"; il n'y a que certaines réalités qu'on peut dire chrétiennes. Et ces réalités qu'on peut dire chrétiennes sont multiples et elles sont dites chrétiennes, le plus souvent, à des titres divers.

Une étude de tous les sens possibles du mot "christianisme" serait sans doute utile, mais elle nous enseignerait surtout, croyons-nous, que si l'unanimité est difficile à faire alors qu'il s'agit d'un seul concept comme celui de "philosophie chrétienne", elle l'est encore bien davantage quand il s'agit de plusieurs concepts aussi vagues et ambigus. Aussi bien ne simplifierait-on pas l'étude de l'expression de "philosophie chrétienne" en voyant dans l'épithète "chrétien" une référence au christianisme.

En rigueur de logique donc, et si l'on veut éliminer définitivement toute équivoque, il faut voir dans l'épithète "chrétien" tel qu'appliquée à la "philosophie" une référence au Christ ou des rapports au Christ. Il faut, en tout cas, éviter à tout prix de voir dans la philosophie qu'on dirait chrétienne une *forme de christianisme*.

Il faut faire remarquer, cependant, comment ces rapports au Christ sont, dans notre cas, tout à fait indirects: il s'agit moins, en vérité, de rapports au Christ que de rapports à l'enseignement du Christ, à la foi au Christ. Nous avons donc comme une analogie d'attribution au second degré. Elle signifie des rapports de la philosophie avec d'autres réalités déjà en rapport avec le Christ et déjà dénommées pour cela chrétiennes. A ce titre, l'épithète "chrétienne" tel qu'attribuée à la philosophie est un nom doublement emprunté. C'est pourquoi, dans l'élucidation des relations signifiées par l'expression de "philosophie chrétienne", ce n'est pas directement les relations de la philosophie avec le Christ que nous rechercherons mais ses relations avec la Révélation et avec la foi. C'est l'un des traits caractéristiques de l'analogie d'attribution que de se prêter à de ces associations

parfois fort indirectes et complexes. Le langage analogique que nous propose l'analogie d'attribution est essentiellement un langage souple mais aussi parfois très subtil.

M. Van Steenberghen n'a pas voulu reconnaître de valeur technique à l'expression de "philosophie chrétienne"; il la verrait de gaieté de coeur disparaître de notre langage philosophique: "On entrevoit que, dans notre pensée, il existe sans doute *des philosophes chrétiens,* il peut exister (et il y eut au cours de l'histoire) *des philosophies d'inspiration chrétienne,* mais on ne saurait reconnaître de signification vraiment technique à l'expression de "*philosophie chrétienne*". Ce serait admettre que le qualificatif "chrétien" puisse, dans son sens formel, déterminer intrinsèquement une "philosophie" [102].

Bien que partiellement juste, ce point de vue nous semble un peu sévère. Si nous la comprenons bien, la position de M. Van Steenberghen tendrait à éliminer du langage technique de la philosophie tout usage de l'analogie d'attribution. Pour nous, il nous semble que même une expression dans laquelle ne se vérifie pas d'une manière intrinsèque le sens formel d'un mot peut garder un sens technique. Ce cas se vérifierait, notamment, dans les usages légitimes de l'analogie d'attribution.

L'expression de "philosophie chrétienne" est sans doute, par sa nature même, capable de prêter à des équivoques; mais elle nous paraît quand même très utile et, dans une certaine mesure, nécessaire. Sans elles on serait obligé constamment à des circonlocutions fort onéreuses et alourdissantes. Nous n'avons pas pu nous en passer nous-même dans les précédents chapitres alors que, théoriquement du moins, nous aurions dû le faire puisque sa légitimité et son sens précis n'étaient pas encore établis. Vouloir bannir cette expression du langage philosophique, même technique serait peut-être s'asservir plus que se libérer. Même le langage technique se voit réduit, parfois, à accueillir des expressions en elles-mêmes inadéquates ou dangereuses, mais dont il suffit de s'expliquer pour qu'elles soient rendues acceptables et pour qu'elles soient acceptées.

Ayant montré comment la philosophie n'est pas intrinsèquement chrétienne, nous allons maintenant essayer de clarifier les relations que l'expression de "philosophie chrétienne" n'exprime que d'une manière indistincte et confuse. Ce sera vaincre définitivement, nous l'espérons, tous les dangers d'équivoque liés à cette expression.

---

102 VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie de S. Augustin d'après les travaux du centenaire.* (suite), dans *Revue Néoscolastique,* T. XXXV, 1933, pp. 117-8.

Appelons chrétienne une philosophie qui est compatible avec l'enseignement chrétien: voilà un premier sens que pourrait suggérer l'expression de "philosophie chrétienne". Dans ce cas le rapport signifié par le terme "chrétien" est un rapport de compatibilité du contenu d'une philosophie avec l'enseignement chrétien, l'enseignement du Christ ou de l'Eglise.

Ce rapport fait complètement abstraction de tout point de vue génétique. On considère simplement une philosophie en ce qu'elle dit, "in facto esse" et on la compare avec l'enseignement du Christ. On compare, en somme, l'ensemble d'une doctrine philosophique avec ce qu'enseigne la Révélation un peu comme on rapproche un tableau d'un autre pour percevoir leurs similitudes et leurs dissemblances. Ces confrontations sont faites fréquemment dans l'Eglise. Pour l'Eglise, il existe des philosophies incompatibles avec la foi et il en est d'autres qui sont parfaitement compatibles, au contraire, quoique à des degrés divers, avec elle. Il existe même — et c'est l'encyclique *Humani Generis* qui nous le rappelle — une philosophie, celle de saint Thomas, "qui s'harmonise avec la révélation divine comme par un juste accord" [103].

Si la classification des philosophies selon leur compatibilité ou leur incompatibilité avec l'enseignement du Christ est possible et utile, ne serait-il pas également possible et utile de nénommer ces classifications par des appellations simplifiées? N'aurait-on pas le droit d'appeler chrétiennes les philosophies qui sont compatibles avec l'enseignement du Christ et non-chrétiennes celles-là qui ne le sont pas? Ne serait-ce pas légitime surtout d'appeler chrétienne une philosophie "qui s'harmonise avec la révélation divine comme par un juste accord"?

Pourquoi ne pourrions-nous accepter ce mot si nous nous en expliquons bien et s'il est entendu qu'il signifie cela et rien d'autre? Car il ne saurait être question, après tout ce que nous avons dit, de faire de ces philosophies qu'on dirait ainsi chrétiennes parce que compatibles avec l'enseignement du Christ des réalités formellement et intrinsèquement chrétiennes. Encore moins ne saurait-il être question d'y voir comme des formes quelconques d'un christianisme ramené à la mesure de l'homme et de la raison.

Il importe de préciser encore un peu notre pensée: dire d'une philosophie qu'elle est chrétienne au sens que nous préconisons présentement n'est pas dire qu'elle est philosophiquement vraie, c'est dire seulement qu'elle est compatible avec l'enseignement du Christ ou de l'Eglise. M. Ma-

---

103 ". . . Ipsius autem doctrinam cum divina "revelatione" quasi quodam concentu consonare . . ." (PIE XII, *op. cit.*, p. 573).

ritain a écrit: "Pourtant une philosophie ne doit être que vraie, et c'est alors qu'elle est vraiment chrétienne"[104]. Cette formule nous semble prêter à deux dangers.

D'abord, elle pourrait nous inviter à appeler chrétien tout ce qui est vrai et pour cela seul qu'il est vrai. Gilson tient parfois aussi un tel langage[105]. Nous croyons que c'est abuser des mots et que le terme chrétien hypertrophié au point de se dire de toutes choses en est réduit à ne plus signifier grand chose.

Elle pourrait aussi inviter à appeler chrétien cela seul qui est vrai. On verserait alors dans une intransigeance excessive et on obligerait à refuser le titre de chrétienne à toute philosophie avec laquelle on ne serait pas d'accord. Nous ne croyons pas qu'on puisse refuser le titre de chrétienne à la philosophie de Duns Scot même si on n'est presque jamais d'accord avec elle.

Nous préférons donc dire que les concepts de *chrétien* et de *vrai* appliqués à la philosophie sont impertinents: ils ne s'infèrent pas mutuellement ni ne s'excluent. Et nous préférons abandonner à l'Eglise la tâche de discerner ce qui ne mérite pas le titre de *philosophie chrétienne*.

* * *

Nous venons de montrer que nous pourrions légitimement parler d'une philosophie chrétienne pour signifier celle dont la teneur est compatible avec l'enseignement du Christ et en harmonie avec lui. C'était considérer la philosophie d'une manière abstraite, comme un corps de doctrine.

Nous pouvons maintenant revenir à cette conception concrète de la philosophie à laquelle nous nous sommes le plus souvent tenu au cours de notre étude. Considérons la philosophie telle qu'elle est dans le philosophe, c'est-à-dire la philosophie comme une science, comme un assentiment légitimé à des propositions.

Nous savons que la Révélation et la foi restent en dehors de l'assentiment philosophique. Nous y avons insisté: les vérités révélées, d'une part, ne sont jamais le motif d'un assentiment philosophique; la certitude propre à l'acte de foi, d'autre part, ne peut être participée par une démonstration philosophique. Le philosophe croyant et le philosophe incroyant adhèrent tous deux de la même façon à leurs principes et à leurs conclusions quand il s'agit de philosophie: leurs motifs sont, dans les deux cas, des motifs purement rationnels; leurs démonstrations n'ont que leur évi-

---

104 Jacques MARITAIN, *Le Songe de Descartes, Suivi de quelques essais.* Corrêa, Paris, 1932, p. 43.

105 GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale,* pp. 23-4.

dence propre et la certitude qui en découle est purement philosophique. Ce n'est donc pas parce que la Révélation lui fournit ses principes ou ses motifs d'adhésion — comme il arrive en théologie — que la Révélation entre en rapport avec la philosophie.

Cependant, si la Révélation ne peut fournir au philosophe des principes et des motifs d'adhésion et si la foi ne peut renforcir d'une façon immédiate, son habitus philosophique, la Révélation peut tout de même fournir au philosophe des hypothèses fécondes et favoriser, comme de l'extérieur, sa recherche. La Révélation chrétienne peut guider positivement la raison, l'orienter vers le port de la vérité; elle joue le rôle d'une censure; elle entretient enfin avec la raison philosophique tous ces rapports que nous avons montrés.

Ce que nous avons montré, dans les pages précédentes, c'est que la Révélation du Christ et la foi qui y fait adhérer, dans une certaine mesure, expliquent la philosophie du Chrétien et rendent compte de ce qu'elle est. Depuis les Grecs, le Christ est passé et ce passage du Christ a influé profondément sur l'histoire de la philosophie. Il y a eu une certaine influence de la Révélation sur la philosophie et nous en savons maintenant la nature, le mode d'opérer, les limites et la portée. Et non seulement cette influence a existé de fait, mais, comme nous l'avons montré aussi, il est légitime qu'on l'accepte de droit.

Or cette influence de la Révélation chrétienne sur la philosophie, historiquement observable et qu'on peut théoriquement légitimer, l'expression de "philosophie chrétienne" pourrait légitimement, il nous semble, la signifier. On appellerait alors chrétienne la philosophie qui a subi l'influence de la Révélation chrétienne.

Bien des nuances s'imposent ici, sans doute, car si plusieurs philosophies ont subi des influences de la Révélation chrétienne, toutes n'en ont pas subi également et toutes, en conséquence, ne méritent pas également le titre de philosophie chrétienne.

Il y a des philosophies où l'influence de la Révélation n'a joué que très peu et où elle n'a joué, souvent, qu'à l'insu du philosophe. Parce que la Révélation n'est pas pour rien dans la genèse de ces philosophies et qu'en une certaine mesure elle les explique, on pourrait les appeler chrétiennes.

Le paradoxe alors, pourtant, sera qu'à ces mêmes philosophies auxquelles d'une part on attribuera le nom de chrétiennes parce qu'elles ont subi l'influence de la Révélation, il faudra peut-être, d'autre part, le refuser parce que leur enseignement n'est pas compatible avec la Révélation chrétienne. Mais on voit bien que toute équivoque est dissipée aussitôt qu'on

s'explique: dans les deux cas, le mot chrétien signifie des choses totalement différentes, deux relations totalement différentes à la foi chrétienne.

Toutes sortes d'hypothèses sont possibles: on peut avoir une philosophie consciemment inspirée de la foi et dont les enseignements sont pourtant inacceptables à la foi chrétienne dont l'Eglise est gardienne; on peut avoir une philosophie qui n'a subi qu'inconsciemment l'influence de la foi et qui pourtant s'harmonise assez, voire mieux que la précédente avec elle; on peut concevoir une philosophie qui malgré une profession expresse l'athéisme et malgré un refus tenace de la vérité chrétienne, n'en subit pas moins manifestement l'influence. On a affaire, dans ce dernier cas, à une philosophie chrétienne malgré elle. Mais ce qu'il faut appeler "philosophie chrétienne" au sens que nous venons de suggérer c'est surtout et éminemment cette philosophie qui accepte expressément la censure de la foi chrétienne et de la théologie et qui s'inspire positivement, ouvertement et consciemment, de la foi chrétienne dans sa recherche. Ce qu'il faut surtout appeler "chrétienne" c'est cette philosophie qui se fait dans la foi, qui s'élabore dans le climat que nous avons décrit dans les chapitres précédents et qui trouve, dans une certaine mesure du moins, dans ces attaches à la Révélation et à la foi, la raison et l'explication de ses succès. Les liens qu'une telle philosophie entretient avec la Révélation du Christ et avec la foi au Christ, le fait qu'une telle philosophie n'est plus intelligible sans cette référence à la Révélation et à la foi suffisent bien, il nous semble, pour que le mot de "philosophie chrétienne" prenne un sens et pour qu'on puisse l'employer une fois qu'on s'en est expliqué [106].

Cependant, s'il est vrai qu'une philosophie puisse profiter ainsi de certaines orientations de la foi tout en restant parfaitement fidèle tant à sa nature de philosophie qu'à sa méthode propre et qu'en conséquence elle mérite parfaitement et le titre de *philosophie* à cause de cette fidélité et le titre de *chrétienne* à cause de cette influence de la foi qui l'explique, il reste qu'il faudrait bien se garder d'appeler *philosophie chrétienne* au sens strict où nous l'entendons la spéculation théologique du moyen âge. De la même manière, on ne saurait appeler philosophie chrétienne cette "sagesse totale" qui serait une "synthèse de toutes les connaissances révélées ou autres proposée au penseur chrétien" [107]. La philosophie chrétienne dont nous parlons doit être formellement philosophique. Pour exprimer cette notion vague et imprécise de "sagesse totale", qui ne saurait être qu'un

---

106 Comme nous avons reconnu que la philosophie peut s'inspirer *positivement* de la pensée chrétienne et de la Révélation et même qu'elle doit le faire, nous croyons tout à fait acceptable l'expression du R. P. Garrigou-Lagrange: "philosophia est positive christiana". Il suffit toujours qu'on s'explique très bien du mot. (Voir *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*, pp. 387 sq.).

107 SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophies*, T. I, p. 25.

retour à la confusion du philosophique et du théologique, il vaudrait mieux employer un terme vague et imprécis comme celui de "*pensée chrétienne*". Et pour rendre compte de cette pensée chrétienne on aurait des "*penseurs chrétiens*" dont on ne saurait ni s'ils sont philosophes, ni s'ils sont théologiens.

* * *

L'expression de "philosophie chrétienne" pourrait signifier encore un autre rapport à la Révélation et à la foi. Non seulement l'épithète "chrétien" pourrait être dite d'une certaine philosophie à cause de sa compatibilité avec l'enseignement chrétien, non seulement il pourrait être dit d'une certaine philosophie à cause de l'influence qu'a exercée sur elle et qu'a le droit d'exercer sur elle la Révélation, mais l'épithète "chrétien" pourrait exprimer encore un rapport de nécessité qui lierait la philosophie à la Révélation. On dira: *la philosophie doit être chrétienne.*

Mais il importe de bien préciser ce qu'on veut dire par cette proposition car elle pourrait cacher deux sens tout à fait hétérogènes.

On peut vouloir dire, d'abord, que le philosophe chrétien est obligé, d'une part, de toujours accepter les censures qui lui viennent de sa foi et d'autre part de s'inspirer positivement, en certains cas, des enseignements de la Révélation. Ce sont là, en effet, comme nous l'avons montré, deux implications que comporte le fait que la philosophie est subordonnée à la théologie et à la foi. En ce sens on dira: le philosophe chrétien *doit faire* de la philosophie chrétienne. C'est-à-dire qu'il doit tenir compte de la Révélation dans sa recherche. C'est ce qu'entendait dire le R. P. Roland Gosselin quand il écrivait: "En conséquence, il faut donner à la "prédication accidentelle": *philosophie chrétienne,* une semblable valeur et importance; et aller jusqu'à dire que dans le plan réel voulu effectivement par Dieu, et donc dans l'état réel de l'humanité, la philosophie *doit être chrétienne.* Dans cet état réel, voulu par Dieu, la philosophie séparée de la Révélation, si conforme qu'elle soit à la pure essence de l'homme, est anormale et, en ce sens grave, un accident, un accident malheureux" [108].

Quand on dit: la philosophie doit être chrétienne, on peut vouloir dire autre chose aussi. On peut vouloir signifier, notamment, que pour être vraie, pour réussir, la philosophie doit être chrétienne, c'est-à-dire qu'elle doit s'inspirer de la théologie et de la foi et accepter les implications du fait qu'elle est une science subordonnée. Pour faire de la bonne philosophie, il serait moralement nécessaire d'être chrétien et il serait moralement nécessaire de philosopher dans la foi.

---

108 R. P. ROLAND-GOSSELIN, O.P., dans *La philosophie chrétienne,* Journées d'Etudes de la Société Thomiste à Juvisy, p. 153.

Il devient presque inutile, après les réflexions que nous avons faites au cours des chapitres précédents, de nous attarder à préciser de nouveau toutes les nuances dont il importe de tenir compte et toutes les réserves qu'il faut faire quand on parle du besoin que la philosophie a de la foi et de la Révélation et surtout quand on parle de la manière dont la foi et la Révélation viennent combler les indigences du philosophe. Nous y avons insisté, nous sommes, ici, en face d'une situation impondérable. Il est extrêmement difficile de comparer convenablement les chances respectives d'une philosophie qui s'élabore en climat de foi et d'une philosophie qui s'élabore en marge de la foi: même étant un grand croyant on peut n'être qu'un piètre philosophe; même sans l'aide de la Révélation, la raison humaine peut nous réserver d'étonnantes conquêtes.

On peut, si l'on veut, admettre que la philosophie a moralement besoin de l'aide tant négative que positive de la Révélation pour ne rien enseigner de contraire à la foi en particulier en ces matières qui touchent à Dieu et à l'ultime explication de l'être et qu'en ce sens elle doit être chrétienne. Ce qui ne doit pas faire oublier, cependant, le caractère tout à fait relatif et inadéquat de l'aide *philosophique* reçue de la foi.

Bref, les besoins du *philosophe* et les besoins du *chrétien* ne sont pas les mêmes et la réponse de la Révélation à ces besoins différents n'est pas la même. La Révélation satisfait pleinement aux besoins du *chrétien* et c'est précisément en le dispensant, en un certain sens, de philosopher. On ne peut pas dire qu'elle répond pleinement et adéquatement aux besoins du *philosophe*. Aussi ne doit-on pas interpréter, sans plus, la nécessité morale qu'on a de la Révélation pour connaître d'une façon plus certaine et plus vite les vérités nécessaires au salut comme impliquant une nécessité morale d'être chrétien pour faire de la bonne philosophie. Il y a chez le chrétien par rapport à son salut et chez le philosophe par rapport à sa recherche philosophique des besoins, mais ces besoins ne sont pas également et de la même manière satisfaits par la Révélation chrétienne.

M. Gilson a insisté plus que tout autre, peut-être, sur cette nécessité dans laquelle serait la philosophie d'être chrétienne pour être vraie. Nous venons de voir toutes les nuances qu'il faudra apporter à sa thèse. Le pessimisme de Gilson en ce qui regarde la philosophie qui s'élabore en marge de l'influence de la foi et l'estime très grande dans laquelle il tient le rôle de la foi en philosophie l'ont amené à parler d'une "philosophie spécifiquement chrétienne" et à lier ce terme à la doctrine qui veut que "tout système de philosophie, pour être vrai, doit être chrétien en principe". La philosophie chrétienne est spécifiquement différente des autres philosophies et elle se distingue des autres précisément en ceci "qu'elle est la seule à mettre de son côté toutes les chances d'être vraie..."[109].

---

[109] GILSON, *Christianisme et Philosophie*, pp. 137-140.

Christianisme et Philosophie est une oeuvre polémique. Nous ne croyons pas que Gilson veuille attacher une importance considérable à l'idée d'une philosophie spécifiquement chrétienne ni qu'il veuille considérer comme définitif le sens qu'il lui donne ici. Mais quel que soit le sens qu'on attache à cette expression, nous croyons qu'il sera utile de dire pourquoi nous trouvons cette expression foncièrement inadéquate et malheureuse.

Même dans l'hypothèse où la philosophie chrétienne et la philosophie non-chrétienne seraient dans des états différents — hypothèse que nous avons rejetée — la distinction spécifique des deux philosophies sous un même genre commun n'en resterait pas moins inacceptable. M. Gilson n'a-t-il pas écrit en un autre endroit, d'ailleurs, que la distinction des états n'entraîne pas la distinction des natures? "La théologie catholique, et tout particulièrement celle de saint Thomas, maintient très fermement que les natures restent toujours formellement ce qu'elles sont, mais elle distingue, outre les diverses modalités de leur existence, les états différents dans lesquels elles se trouvent" [110]. Même M. Maritain qui voulait lui aussi cette distinction des différents états de la philosophie a récusé cette appellation de "philosophie spécifiquement chrétienne" [111].

D'où viendrait d'ailleurs que la spécification des sciences s'établisse par le plus ou moins grand nombre de chances de succès qu'on met de son côté? La philosophie du chrétien ne saurait être spécifiquement distincte de celle du non-chrétien sans cesser d'avoir les mêmes objets formels, sans cesser d'être de la philosophie.

Nous comprenons bien le dessein de M. Gilson et sans doute qu'il veut donner au mot "espèce", dans ce passage, un sens fort atténué et dénué de rigueur absolue. Mais cela est-il permis alors que le mot "espèce" est déjà employé dans la classification des sciences avec un sens très précis? Même si l'on admettait la distinction des deux états de la philosophie, même si on croyait que la Révélation et la foi jouent un rôle déterminant dans l'histoire de la philosophie, il faudrait quand même se garder de dire que la philosophie chrétienne est spécifiquement distincte des autres philosophies. A moins qu'on ne s'explique très bien, en tout cas, l'expression pourrait facilement prêter à de malheureuses équivoques.

---

[110] GILSON, *op. cit.*, p. 119.

[111] MARITAIN, *Science et Sagesse*, pp. 166-7.

CONCLUSION

Au moment de faire le bilan de notre étude, nous ne sommes pas sans ressentir une certaine crainte qu'en voulant ramasser en quelques mots les résultats de notre enquête nous ne laissions s'échapper quelques-unes des nombreuses et nécessaires nuances qu'il faut faire quand on parle des rapports qui unissent la philosophie à la foi et quand on parle de l'expression de "philosophie chrétienne". En lisant ces conclusions, le lecteur pourra se rappeler ces nuances ou ne pas oublier, en tout cas, que nous les avons suggérées au cours de notre étude.

Pour ce qui a trait, d'abord, aux relations de la philosophie et de la foi, nous avons souligné deux excès contraires et qui expriment assez bien les deux tendances les plus foncières de la pensée des thomistes sur notre sujet. La première tendance consiste à exagérer l'aide reçue de la foi, la seconde consiste à la minimiser à l'excès.

Gilson et Maritain nous ont semblé les deux représentants les plus caractéristiques de la première tendance. Gilson, au terme de son enquête historique, est porté à exagérer d'une part les succès de la philosophie qui se fait dans la foi et d'autre part les échecs de la philosophie qui s'élabore en marge d'elle. Maritain, de son côté, s'appuyant sur une doctrine de Jean de Saint-Thomas de valeur très douteuse, édifie une théorie selon laquelle l'habitus philosophique serait vivifié par la vertu de foi et par l'habitus théologique et participerait à leur certitude. Tous deux expriment leur optimisme foncier en ce qui regarde les chances d'une philosophie qui se fait dans la foi par la distinction des deux états de la philosophie.

Devant ces attitudes et en particulier à cause de certaines expressions outrées qui semblent mettre en péril la véritable nature et la véritable méthode de la philosophie, une réaction contraire a lieu. On méconnaît l'aide reçue de la foi et on voudrait, en particulier — et sans doute un peu sous l'influence de l'attrait du doute méthodique — d'une part que le philosophe fasse totalement abstraction de sa foi quand il fait oeuvre de philosophie et en conséquence, d'autre part, que la foi dans ses rapports avec la philosophie ne joue que le rôle d'une censure ou d'une norme négative.

Dans une certaine mesure, le plus clair résultat de notre enquête nous paraît être d'avoir mis en évidence ces excès contraires et d'avoir montré qu'il importe de corriger ces conceptualisations en partie erronées.

Ni l'histoire de la philosophie ni la nature des confortations dont la foi gratifie l'habitus philosophique ne nous semblent légitimer l'optimisme exagéré qu'ont manifesté Gilson et Maritain au sujet de la philosophie qui se fait dans la foi. D'une part, comme nous l'avons dit, la synthèse de

Gilson, telle qu'elle apparaît dans *l'Esprit de la Philosophie Médiévale,* n'est pas l'histoire de la philosophie chrétienne, elle n'est pas même l'histoire de la philosophie chrétienne au moyen âge. Elle n'est que l'histoire des succès de la philosophie chrétienne au moyen âge. D'autre part, bien qu'elle puisse paraître fort séduisante, la doctrine des confortations et vivifications de l'habitus philosophique par la vertu de foi et par l'habitus théologique telle qu'elle est présentée par Maritain n'en prête pas moins à de sérieuses équivoques. Nous espérons avoir suffisamment montré, en tout cas, que la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur laquelle Maritain veut appuyer sa pensée est insoutenable et qu'elle n'est nullement fondée sur l'enseignement du Docteur Angélique.

La distinction des deux états de la philosophie était basée sur cette interprétation de l'histoire et sur cette conception des confortations de l'habitus philosophique par la foi. Nous ne croyons pas très utile de la conserver. En toutes ces questions concernant tant la mesure des confortations reçues de la foi que la mesure des succès philosophiques attribuables à ces confortations, le plus sage est de reconnaître qu'on est devant des impondérables tant sont nombreux et complexes les facteurs qui entrent en jeu dans l'élaboration et le succès d'une philosophie.

Mais il ne suffit pas de dire ce que ne sont pas les confortations de l'habitus philosophique par la foi, il faut encore dire ce qu'elles sont. Les quelques propositions suivantes pourront peut-être résumer notre pensée sur cet aspect positif du problème. Nous énumérerons quatre démarches qui nous paraissent nécessaires pour arriver à comprendre la nature de l'aide reçue de la foi en philosophie.

La première démarche — et sans doute la plus nécessaire — consiste à bien déterminer à quel genre de causalité appartient l'aide reçue de la foi. Nous avons trouvé que c'est la notion *d'enseignement* qui est la plus capable de décrire la manière dont la foi conforte l'habitus philosophique. La foi et la Révélation confortent l'habitus philosophique un peu comme le maître rend plus facile la démarche de son disciple vers le vrai. La foi, en effet, *enseigne* au philosophe certaines vérités utiles à sa recherche.

La seconde démarche consiste à se rendre compte que si la foi conforte l'habitus philosophique à la manière d'un enseignement, il reste qu'elle le fait d'une manière tout à fait et *foncièrement inadéquate* et qu'elle ne satisfait qu'imparfaitement aux besoins du philosophe. Le philosophe a surtout besoin de principes: la foi lui enseigne des conclusions.

Mais si imparfaite et inadéquate soit-elle, il faut reconnaître que cette aide est fort précieuse. Et c'est la troisième démarche nécessaire à la compréhension de l'aide que le philosophe chrétien reçoit de sa foi. C'est

la notion *d'hypothèse* — entendue en son sens heuristique seulement — qui est peut-être la plus susceptible de conceptualiser correctement le rôle que jouent certains enseignements de la foi à l'égard de la recherche philosophique. Certains enseignements de la foi seraient pour le philosophe un peu ce que sont certaines hypothèses de travail pour le savant. *Certains enseignements*: c'est-à-dire ceux-là et ceux-là seulement qui s'insèrent naturellement dans la trame de la recherche philosophique comme une réponse possible à une question que la nature pose. Dans ces perspectives, ni la formule *"Fides quaerens intellectum"* n'exprime la méthode de la philosophie, pas même de la philosophie du chrétien, ni cette philosophie n'est foncièrement transformée, soit dans sa nature, soit dans ses méthodes ou dans ses orientations foncières.

La dernière démarche enfin consiste à se bien rendre compte qu'on ne peut expliquer par le doute l'attitude initiale du philosophe chrétien quand il s'occupe d'un sujet où la foi chrétienne pourrait lui enseigner quelque chose. Le doute *réel,* à ce moment, n'est ni nécessaire pour satisfaire aux exigences d'une méthode vraiment scientifique et critique, ni souhaitable pour assurer le succès de cette recherche, ni permis par la logique de la conscience chrétienne et par la logique de la doctrine de la subordination de la philosophie à la théologie et à la foi, ni possible en fait.

Il faut reconnaître que l'aide positive reçue de la foi explique, dans une certaine mesure, certains succès de la philosophie qui s'est développée en climat de foi. Il faut reconnaître aussi non seulement qu'on est tout à fait légitimé, en droit, d'accepter cette aide, mais que ce serait folie de vouloir s'en dispenser. Cette aide, il est vrai, est inadéquate, elle n'est pas d'une efficacité décisive, mais elle peut être aussi fort précieuse. Au fait, elle est impondérable et c'est ce dernier mot qui résume le mieux, peut-être, la mesure des confortations que le philosophe chrétien reçoit de sa foi.

La querelle autour de la validité de l'expression de "philosophie chrétienne" nous semble avoir pris beaucoup plus d'importance qu'elle n'en méritait. Nous croyons aussi qu'on eût trouvé profit à bien séparer l'étude des rapports de la philosophie et de la foi de celui de la validité du mot qui prétend exprimer ces rapports et qu'à le faire bien des équivoques eussent pu être évitées. Mais pas toutes, cependant, car même dans l'hypothèse où l'accord eût pu être fait sur la nature des rapports qui unissent la philosophie à la foi, des équivoques liées à l'usage de l'expression de "philosophie chrétienne" eussent pu subsister. C'est dire que l'usage de l'expression de "philosophie chrétienne" comporte sa difficulté propre.

Ce que les discussions autour de l'opportunité de l'expression de "philosophie chrétienne" ne semblent pas avoir assez mis en évidence c'est que ce n'est pas tellement l'expression de "philosophie chrétienne"

qui est équivoque mais plutôt le mot "chrétien" aussi bien que le mot "christianisme". Nous croyons qu'on sera bien près de pouvoir règler toutes les querelles qui pourraient se lever autour de l'emploi de l'expression de "philosophie chrétienne" dès lors qu'on aura compris qu'il faut absolument éviter de conceptualiser le mot "chrétien" et cela quel que soit l'emploi qu'on en fasse et aussi bien dans les expressions d'"art chrétien", de "vie chrétienne", de "Révélation chrétienne", de "foi chrétienne" que dans l'expression de "philosophie chrétienne". Le danger qu'il faut à tout prix éviter — et ce danger se présente souvent en philosophie — est celui de céder à la tentation de traiter un cas d'analogie d'attribution comme un cas d'analogie de proportionnalité.

Nous avons dans l'expression de "philosophie chrétienne" un très beau cas d'analogie d'attribution et nous croyons qu'à le traiter rigoureusement selon les règles de cette analogie on peut obtenir toute la clarté désirable. Ce qui est signifié par l'expression de "philosophie chrétienne" ce n'est pas une forme quelconque de christianisme ou de "christianité", c'est simplement un rapport avec la Révélation et avec la foi et, ultimement, pour être précis, un rapport avec le Christ.

Ce serait être trop intransigeant que de prétendre que l'expression de "philosophie chrétienne" n'a aucun sens. Si la philosophie a des rapports avec la foi, l'expression peut correctement et légitimement signifier ces rapports. Ce qui importe c'est que ces derniers soient bien conceptualisés et qu'on s'explique bien de la manière dont en veut les signifier par le mot "philosophie chrétienne". Ce qui importe ce ne sont pas les mots, mais les doctrines; ce ne sont pas les mots, mais l'usage qu'on en fait.

André NAUD, s.s.

La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humanis Generis"

(suite)

Le péché est véritable offense de Dieu

L'encyclique Humani Generis relève cette marque tragique de notre époque: "on fausse la notion du péché en général, *en tant qu'il est offense de Dieu*". Le sens profond et véritable du péché s'estompe dans les consciences.

Il est certain que le mal du péché se répercute en un désastre saisissant dans l'humanité qui en subit les conséquences. Aussi est-ce avec une conviction fondée que cette malice quasi tangible du péché est mise en lumière par certains théologiens dits modernes. Nous n'entendons nullement ici diminuer cet aspect terrible des effets du péché, et encore moins réprouver le besoin de le bien considérer, afin d'en mesurer plus concrètement la cause.

Cependant, mettre l'accent sur cet aspect du péché "qui nuit à l'homme", peut insinuer qu'en cela aussi consiste sa malice principale. Certains auteurs récents, semble-t-il, peuvent difficilement éviter le reproche de déplacer ainsi le sens primordial du péché [86]. Certes, il faut considérer les rapports du péché à l'homme; mais là n'est pas le point final, ni même la monstruosité principale du péché. Avant tout, le péché est le mal de Dieu. C'est donc sous ce rapport qu'il faut rechercher la grandeur tragique première du péché.

Le pécheur non seulement déroge à la loi naturelle mais aussi à l'ordre de la grâce. En outre, il faut reconnaître dans cette atteinte à l'ordre voulu par Dieu, une action plus ou moins explicite, hostile à Dieu lui-même. L'infraction volontaire à la loi éternelle contient déjà un mépris du Législateur suprême. Capable de se soustraire à la Volonté divine, et même de s'y opposer formellement, l'homme libre n'en demeure pas moins obligé envers Dieu, comme à sa fin ultime, mais surtout comme au Souverain Bien vers qui tout doit converger. En se refusant à cet ordre nécessaire, le

---

[86] En particulier, les trois auteurs dont nous avons exposé les opinions, en première partie de ce travail, cf. *Studia Montis Regii*, III (1960) 173-200.

coupable s'insurge contre Dieu, et il L'offense. Qui dira alors toute la profondeur de ce mal du péché? Dieu y est offensé! Pour entrevoir avec justesse le sens exact du péché, il est nécessaire de l'envisager d'abord sur ce plan religieux: le péché est une offense faite à Dieu.

Ce n'est pas notre intention de traiter ici tous les aspects de la malice du péché. Le but du présent travail ne l'exige pas. La satisfaction du Christ, en effet, correspond directement et proprement au péché en tant qu'il est une offense de Dieu[87]. Il suffit donc, dans cette partie, de constater dûment la réalité du fondement requis à la satisfaction stricte qui en est la réparation. D'où, il nous incombe de montrer que le péché est une véritable offense de Dieu: offense d'ingratitude et de désobéissance certes, mais aussi offense d'injustice faite aux droits de Dieu.

Nous indiquerons simplement comment l'Ecriture Sainte affirme ce sens profond du péché. La doctrine commune des théologiens, écho fidèle de la Tradition, sera ensuite rappelée brièvement. Enfin, les affirmations autorisées du Magistère apporteront les indications décisives sur la notion complète du péché. Cette enquête fera graduellement ressortir, nous l'espérons, que le péché grave comporte une véritable offense faite à Dieu, d'où dérive l'obligation d'une compensation à la justice divine.

I. — Témoignage de la Sainte Ecriture

Dieu révèle à profusion, dans la Sainte Ecriture, les multiples liens qui rattachent l'homme à son Créateur; révélation d'un amour miséricordieux devenu rédempteur pour l'homme pécheur. Le message divin prend corps en un langage humain; il doit s'adapter à la condition humaine toujours débile des destinataires. Les plus hautes vérités divines sont présentées à la saisie progressive de l'intelligence et à l'affection du coeur de l'homme. Sous le voile d'attrayantes métaphores ou de riches paraboles l'auteur inspiré laisse soupçonner les grandeurs de Yahvé et les misères humaines. Parmi les doctrines révélées, qui ont façonné l'âme et les moeurs religieuses du peuple choisi, faisons état de l'activité bouleversante et de la malice mystérieuse du péché.

---

87 "Satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei", S. THOMAS, *Summa Theol.*, Suppl. q. 13, a. 1, 1um. Sur le sens du péché, on pourra lire l'exposé succinct de M. CORVEZ, Qu'est-ce que le péché? dans *Lumière et Vie*, no 5, 1952, p. 65-82.

A — Ancien Testament

L'Ecriture met en lumière, dès le drame du Paradis terrestre, le tragique irréparable du péché. L'orgueilleuse désobéissance d'Adam entraîne une terrible punition, et elle le rend ennemi de Dieu. Les fautes des individus, comme aussi les révoltes et l'infidélité du peuple élu, appellent l'intervention et provoquent la colère de Yahvé. Le meurtre de Caïn, les crimes de Sodome, l'idolâtrie d'Israël, sont autant de délits qui encourent la haine divine[88]. Evidemment, les répercussions du péché dépassent les limites de l'humanité, et Dieu même y est intéressé. Si le péché est une ruine immense chez les coupables, il est encore davantage une action dirigée contre Dieu! Et tout pécheur doit avouer, comme le prodigue de l'Evangile: "j'ai péché *contre le ciel*..." car, en vérité, son péché s'élève contre Dieu[89].

Dieu n'est donc pas indifférent en face du péché des hommes. Cela apparaît avec force dans toute la révélation. Si Dieu s'oppose radicalement au pécheur, c'est que l'acte coupable ne va pas sans mépris et offense de sa Majesté. Il y a une atteinte à sa gloire, à laquelle Dieu ne peut renoncer: "... mon nom serait-il profané? Je ne laisserai pas ma gloire à un autre", dit-Il par la bouche d'Isaïe (48, 11).

Le péché apparaît tantôt comme le mal de l'homme: il est une oeuvre de violence qui sépare de Dieu (Is. 59, 2). Mais la malice du péché dépasse cela, et se révèle surtout dans son action contre Dieu. Cette opposition à Dieu s'exprime sous les divers aspects du péché. L'auteur sacré en effet y remarque un mépris de l'amour de Dieu (Is, 1, 2-4), une infraction à la justice (Ps. 5, 11) et encore une volonté rebelle qui s'attaque aux droits de Dieu, même si apparemment le péché ne fait que transgresser la loi. David pécheur s'écrie:

> **Car ma faute, moi je la connais,**
> devant moi est mon péché continûment;
> contre toi, contre toi seul, j'ai péché,
> ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait (Ps. 51, 5-6).

Il est convaincu que son double crime est avant tout une offense faite à Dieu. Et il implore miséricorde et pardon. A Jérémie, Yahvé annonce qu'Il va châtier et purifier son peuple qui L'a offensé:

---

[88] La haine chez Dieu ne peut être selon saint Thomas que métaphorique: cf. *Contra Gentiles* L. I, c. 96. Cependant la justice vindicative se trouve formellement en Dieu. Pour textes bibliques, voir CEUPPENS, *De Deo Uno*, pp. 212-214 (1948) Marietti.

[89] Lc 15, 18.

Je les purifierai de tout péché qu'ils commirent à mon égard, je pardonnerai tous les péchés par lesquels ils m'ont offensé et se sont révoltés contre moi (33, 8) [90].

B — Nouveau Testament

Avec le Nouveau Testament, la nature et l'activité du péché sont mieux connues, à mesure que le message de Jésus éclaire les relations entre l'homme et Dieu. Les péchés sont des actes coupables, et ceux-ci peuvent être aussi bien uniquement intérieurs (Mt., 5, 22 et 28). Avant de les pardonner, Jésus demande au pécheur un acte de foi, un acte d'amour envers Dieu (Mc, 2, 5; Lc, 7, 47-48).

Saint Paul considère le péché sous un double aspect: d'*un acte* opposé à Dieu, et encore d'*un état* dans lequel l'homme est esclave (Rom., 1, 21ss). L'acte coupable est une rébellion, une désobéissance positive au vouloir divin (Rom., 5, 12; I Tim., 2, 14). Ce geste du pécheur le constitue ennemi de Dieu (Col., 1, 21), objet de la colère divine (Eph., 2, 3), et passible de jugement (Rom., 3, 7). Et seule la Miséricorde divine peut rompre ce mouvement qui L'offense, car le changement du pécheur doit d'abord compter sur le pardon de Dieu (Rom., 11, 27-31). Dieu, en effet, accorde la rémission des péchés dans le Christ et par le Sang rédempteur (Eph., 1, 7; Col., 1, 14). Ces formules de saint Paul montrent bien que le caractère fondamental du péché réside dans son opposition à la volonté divine. Les péchés sont des actes qui ont offensé Dieu; leur suppression requiert, avec le repentir du pécheur, le pardon miséricordieux de Dieu [91].

L'apôtre saint Jean, de son côté, signale que tout péché enfreint la loi divine, ce qui ne va pas sans injurier le Législateur lui-même: "Quiconque pèche, enfreint la loi, le péché est l'infraction de la loi" (I Jo. 3, 4) [92]. Au surplus, au dire de Notre-Seigneur lui-même, le péché constitue

---

90 La notion de péché, si elle demeure imparfaite, se précise pourtant graduellement au cours de l'A.T. Cf. P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, Trad. D. Pintonello, ed. *La Sacra Bibbia*, Garofalo, Marietti, 1950, pp. 273-294. GUILLET, J., *Thèmes bibliques*, Aubier, 1951, pp. 94-129. GEORGE, A., *Le sens du péché dans l'Ancien Testament*, Lumière et Vie, no 5, 1952, pp. 21-40. FOURNEL, A. et RÉMY, P., *Le sens du péché dans Jérémie*, Bible et vie chrétienne, 1954, no 5, pp. 34-46.

91 Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul*, Paris, 1951, pp. 105 et 113.

92 "Chiunque commette il peccato, explique AMBROGGI, che è, per definizione, la transgressione del volere divino, commette pure una ribellione alla legge . . . "Ogni peccato commesso anche solo contro la legge umana, civile od ecclesiastica, offende Iddio perchè va contro la legge eterna da cui deriva ogni altra legge umana positiva' (A Lapide). S. Giovanni insiste nel dichiarare che il *peccato è tale ribellione* alla legge divina. Forse certi eretici, ai quali allude, ritenevano che il peccato fosse cosa da poco". *Le Epistole Cattoliche*, p. 247-248. *La Sacra Bibbia*, Garofalo, Marietti, 1949. Voir aussi B. BARDESSONO, S.M., *L'antitesi di peccato e di Redenzione e la sintesi della salvezza in s. Giovanni*, in Divus Thomas, Piacenza, 14 (1937), pp. 441-471; 15 (1938) pp. 2-23.

une *dette* vis-à-vis de Dieu. C'est ainsi qu'Il le mentionne dans le Sermon sur la Montagne: "Remets-nous *nos dettes* comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs" (Mt. 6, 12) [93].

Ces expressions multiples, confirmées par une foule d'autres textes [94], ont le mérite de faire mieux ressortir la monstruosité inexprimable de la révolte contre Dieu. En plus d'être le malheur de l'homme, le péché est dénoncé comme une ingratitude, une injustice, une offense personnelle faite à Dieu.

Et pourtant, le péché ne peut évidemment pas causer un dommage réel à Dieu même. Sa perfection infinie s'y oppose absolument. Aussi l'immutabilité divine était-elle hautement et très clairement enseignée déjà dans l'Ancien Testament [95]. Cette conviction de l'impuissance du péché contre Dieu est très explicite dans Job:

> Si tu pèches, en quoi l'atteins-tu?
> Si tu multiplies tes offenses, lui fais-tu quelque mal? (35, 6).

Dieu est déclaré hors des atteintes du pécheur. L'affirmation est formelle. Toutefois Dieu se doit de punir les coupables, argumente l'interlocuteur de Job. C'est que l'offense Le concerne directement, même si seuls les mortels en peuvent subir un véritable dommage.

L'Ecriture enseigne donc que toute faute grave contient une opposition à Dieu même. Il est de l'essence de cette faute d'être une offense véritable de Dieu. Si, par ailleurs, il est évident que Dieu ne subit pas le dommage voulu, cela ne dépend que de l'être divin immuable. Et le péché, qui n'obtient pas son principal effet nocif, retient cependant toute sa malice d'offense faite à Dieu, d'injure à ses droits.

---

93 "Comment le Maître conçoit-il (le péché) ? Sur ce point, pas plus que sur d'autres, il n'a pas fait de théories. Il parle ordinairement des péchés au pluriel et de péchés concrets, car il se place surtout au point de vue pratique. Le prédicateur populaire ne donne pas de définitions; se tenant aux catégories traditionnelles, il voit dans le péché une violation volontaire de la volonté divine exprimée par les commandements . . ." J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 72, Paris, 1951. Nous trouvons ici quelques pages bien documentées sur la notion du péché, en tant qu'il s'oppose au règne de Dieu.

94 Par exemple: *Nombres*, 27, 14; *Judith*, 11, 10; *Job*, 7, 21; *Rom.* 2, 23; *I Cor.* 3, 16; *Gal.* 6, 7; *Eph.* 5, 6; *Phil.* 1, 10; cf. VIGOUROUX, art. *Péché*, dans le *Dict. de la Bible*.

95 Cf. CEUPPENS, *De Deo Uno*, pp. 62-70, Marietti, 1948, qui cite nombre d'auteurs.

II. — Doctrine commune des théologiens

Forte des affirmations claires bien que toutefois assez isolées de la Sainte Ecriture, la théologie scolastique nous offre une analyse plus scientifique du péché et de ses rapports avec Dieu. Sa réflexion sur le donné révélé permet une meilleure compréhension des aspects de la vérité étudiée. L'investigation profonde et plus systématique des théologiens n'altère pas pour autant la doctrine commune de l'Eglise. Au contraire, cette étude ordonnée révèle la richesse authentique de l'enseignement transmis; elle augmente d'une consistance logique la valeur de son témoignage. Les écrits des Pères de l'Eglise ne sont certes pas muets au sujet de la malice formelle du péché. Et concernant le caractère injurieux du péché grave on aurait plusieurs affirmations précises à relever, en particulier parmi leurs enseignements sur la rédemption[96]. Qu'il nous suffise ici d'élaborer avec saint Thomas, écho fidèle de la tradition en cette doctrine, l'enseignement commun de la théologie catholique.

Le péché, de sa nature même, constitue une offense à Dieu. Saint Thomas soutient et fait sienne la définition du péché fournie par saint Augustin. La position du grand Docteur est la vraie, dit-il, et le théologien doit considérer le péché principalement en ce qu'il offense Dieu[97].

Dès le moyen âge, c'est la doctrine reprise d'un commun accord par l'ensemble des théologiens[98]. Saint Thomas, "qui incarne dans son oeuvre la plus haute expression de la théologie scolastique", nous inculque profondément sa pensée en identifiant l'opposition à la loi éternelle et l'offense

---

96 Cf. ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, Index theologicus, n. 406 (surtout 2213-2305) et n. 409, 1915. RONDET, H., *Notes sur la théologie du péché*, Lethielleux, Paris, 1957, pp. 49-76.

97 "... a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum ... Ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam" *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, ad 5.

98 En tête de l'école franciscaine, Alexandre de HALES, *Summa Theologica*, IV, tr. de Incarn. ch. 5, éd. Quaracchi 1948, et saint BONAVENTURE, *In III Sent.*, dist. 19, q. 2. Si Scot nie l'infinité du péché, il enseigne cependant que celui-ci est une offense de Dieu: Cf. *Opus Oxoniense, In III Sent.*, d. 19, q. unique, n. 2-5. Chez les Dominicains, saint Albert le GRAND expose déjà l'action du péché contre Dieu: "... licet Deo nihil possit subtrahi vel detineri, tamen aliquis quantum ex se est, Deo subtrahit, dum non reddit, quod reddere tenetur": cf. *Opera Omnia*, T. 28, De Bono, tr. 5, q. 4, a. 3, ad lum, éd. Monasterii Westfalorum, 1951.

de Dieu contenue dans le péché [99]. N'ayant à faire cas d'aucune voix discordante parmi les théologiens de son temps, saint Thomas peut affirmer simplement, sans discuter, que le péché est une offense de Dieu, quitte à en approfondir peu à peu toute la signification. De fait, le saint Docteur parsème abondamment son oeuvre de l'expression: "ut offensa Dei", le péché en tant qu'il offense Dieu. La faute, déclare-t-il encore, comporte une certaine infinité, en raison de l'infinie Majesté offensée [100]. Après lui, les thomistes et les théologiens des autres écoles mettent en évidence cette malice fondamentale du péché, c'est-à-dire son action contre Dieu. Ainsi sont entreprises des discussions importantes sur le mode de l'offense, aussi bien que sur son caractère d'infinité. Cependant, le point de base établi, et maintenu à l'unanimité, certifie que Dieu est vraiment offensé de quelque manière par le péché, et qu'il y a véritable injustice commise envers Dieu.

1 — Saint Thomas

Il est convenable de considérer d'abord le témoignage on ne peut plus formel et explicite du Docteur Angélique. Bien qu'aucune question ne pose directement le problème de l'offense de Dieu, son oeuvre théologique offre de multiples textes sur le sujet. Qu'il traite du péché ou de sa réparation, la réalité de l'offense faite à Dieu apparaît clairement. Entre autres, la question de la satisfaction du Christ suppose directement que le péché offense Dieu et Lui est une véritable injustice [101]. Constatons donc plus en détail, la position doctrinale du Maître.

Est-il besoin de prévenir une certaine confusion possible de la faute commise avec la perte de la grâce qui l'accompagne toujours? Saint Thomas lui-même nous offre la distinction: la privation de grâce n'est pas la faute elle-même, mais elle en est l'effet et la peine [102]. Il est vrai que le péché signifie, pour l'homme, la perte de l'amitié divine et la déchéance de sa nature coupable. Et ces effets montrent déjà la grande malice du péché [103]. Toutefois, nous ne sommes en présence que d'un aspect secon-

---

99 C'est bien la pensée de S. Thomas, affirment les *Théologiens de Salamanque*: "... quod esse contra praedictam legem, in quo formaliter consistit ratio malitiae et peccati, et esse offensam seu offensivum Dei non distinguuntur." *Cursus Theologicus*, Tract. XIII, De Vitiis et Peccatis, Disp. VII, Disp. VII, db. II, no 22.

100 Cf. *Summa Theol.*, III P. q. 1, a. 2, ad 2; *Suppl.*, q. 13, a. 1, ad 1; *De Veritate*, q. 28, a. 2.

101 *Cf. Summa Theol.*, III P. a. 48, a. 2; *Suppl., loc. cit.*

102 "Privatio gratiae non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpae et poena", *De Malo*, q. 2, a. 9, ad 2.

103 Sur les effets du péché, cf. *Summa Theol.*, I-II, qq. 85 à 87.

daire de sa malice. Se limiter alors à cette vue partielle du péché, n'est-ce pas se vouer à n'en saisir qu'un sens atrophié et foncièrement insuffisant?

Le Docteur angélique présente autrement la malice propre du péché:

> La faute est un mal qui s'oppose proprement au bien incréé; car il est un obstacle à l'accomplissement de la volonté divine; il s'oppose à l'amour divin, par lequel Dieu est aimé en lui-même, et non uniquement comme participé dans les créatures [104].

Cet enseignement exprime du péché qu'il est surtout et avant tout le mal de Dieu. Il ne faut donc pas seulement envisager l'action du péché et ses effets chez l'homme. Comme désordre premier, l'opposition même au Bien incréé entre dans le concept plénier du péché. Et c'est aussi cette opposition à Dieu qui fonde sa gravité et sa malice principales [105].

Dans le double mouvement du pécheur, qui se détourne volontairement de Dieu pour s'attacher à la créature, saint Thomas indique l'aversion de Dieu comme l'élément de gravité du péché. L'argument s'appuie sur deux raisons. L'opposition à Dieu, dit-il, provoque la séparation d'avec Lui, ce qui est la principale peine du péché [106]. De plus, l'"aversio a Deo" comporte nécessairement l'offense de Dieu. Cette action, qui écarte Dieu comme fin ultime, tend à réduire Dieu en sa perfection de bien suprême, elle tend à priver Dieu de ses prérogatives de fin ultime [107]. La désorientation voulue, imprimée dans l'acte moral, établit un désordre qui méprise et qui offense Dieu. L'offense, de par sa nature, rompt l'équilibre en soustrayant à l'autre —- en ce cas à Dieu — ce qui lui est dû non seulement selon une saine amitié mais aussi en toute justice [108]. C'est donc l'opposition injurieuse à Dieu qui constitue la malice primordiale du péché. Of-

---

104 "Malum vero culpae opponitur proprie ipsi bono increato: contrariatur enim impletioni divinae voluntatis, et divino amori quo bonum divinum in seipso amatur: et non solum secundum quod participatur a creatura". *Op. cit.*, I, q. 48, a. 6 c.; *De Malo*, q. 1, a. 5, ad 3.

105 "In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit a Deo; si enim posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale", *Summa Theol.*, II-II, q. 20, a. 3 c.

106 (Culpa) est autem nociva sibi (peccatori) principaliter inquantum separat ipsum a Deo", *Summa Theol., Suppl.*, q. 3, a. 1, ad 4.

107 Cf. *De Verit.*, q. 28, a. 2 c.

108 "Offensa, inquantum hujusmodi est inaequalitas quaedam qua unus alii subtraxit quod debitum erat", *IV Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, q. la 1. "... tam justitia quam amicitia in aequalitate quadam consistit. Qui ergo aliquem offendit, peccat contra aequalitatem amicitiae, inquantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem justitiae, inquantum rem debitam subtrahit... Peccator ergo per affectum peccati amicitiam Dei violavit et per inobedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit; et ex primo amittit gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam..." *Ibid.*, q. la 2.

fenser Dieu, ceci nous exprime toute la terrible puissance du péché. Le péché en effet n'est rien d'autre qu'une offense faite à Dieu, résume saint Thomas [109].

Si le péché porte un empêchement certain à notre béatitude, c'est d'abord parce qu'il offense Celui de qui nous attendons la juste rémunération de notre vie. Ecoutons le saint Docteur:

> Le péché, qui est le contraire de la vertu, met obstacle à la félicité, non seulement parce qu'il introduit dans l'âme une sorte de désordre, en la faisant sortir de l'ordre qui conduit à la fin légitime, mais encore parce qu'il offense Dieu, de qui l'on attend la félicité comme récompense, puisque Dieu s'occupe des actes humains; le péché est encore contraire à l'amour de Dieu [110].

L'offense se révèle ainsi un obstacle à la communication du Bien divin. Cependant, l'offense comporte plus que cela. Elle est opposition au Bien infini en lui-même, elle est mépris de la Majesté divine. Et c'est sous cet aspect d'offense que le péché endosse son caractère d'infinité. L'enseignement de saint Thomas, sur ce point, est très précis:

> Le péché commis contre Dieu comporte une certaine infinité en raison de l'infinie majesté qu'il offense. La faute en effet se mesure à la dignité de celui qu'elle outrage [111].

En une formule concise il peut réaffirmer: l'offense revêt une certaine infinité à cause de l'infini de la divine majesté [112]. La malice principale du péché est bien l'offense faite à Dieu, puisqu'en ce sens seulement le péché est estimé infini.

La considération de cette malice offensante du péché doit aussi suggérer l'attitude à prendre en face du mal moral. Il faut éviter le péché, ou encore en avoir le regret, parce qu'il offense Dieu, Bien infini en Lui-même. C'est le motif parfait de contrition rappelé par le saint Docteur [113].

---

109 "Peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei", *De Malo*, q. 12, a. 1, ad 14.

110 "Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quamdam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae" *Cont. Gentes*, L. 4, c. 54.

111 "... peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur" *Summa Theol.*, III P. q. 1, a. 2, ad 2.

112 Cf. *Ibid.*, Suppl. q. 13, a. 1, ad 1: "Offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinae majestatis.

113 "... quia homo debet magis Deum quam seipsum diligere, ideo plus debet odire culpam inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi". *Ibid.*, Suppl. q. 3, a. 1, ad 4; cf. aussi, a. 3, c.

Mais la difficulté suivante harcèle peut-être l'esprit subtil du lecteur: comment concilier l'immutabilité divine avec la réalité de l'offense? Si le péché offense vraiment Dieu, s'il porte injure à la Majesté infinie, n'est-ce pas inférer un changement en la divinité? Si, au contraire, Dieu est immuable, comment peut-on tenir qu'il y a offense véritable de la Majesté divine? Saint Thomas a remarqué l'impasse apparente, et nous désigne la voie de sortie.

Evidemment l'immutabilité divine, comme aussi la réalité de l'offense, sont des vérités à tenir, même si elles se rejoignent dans le mystère. Remarquons toutefois que saint Thomas n'affirme pas du péché qu'il nuit à Dieu. L'expression montre l'action du péché "nociva sibi" envers l'homme, mais seulement "offensa Dei" contre Dieu. Les deux formules ne sont donc pas entièrement synonymes. Et, sans nuire effectivement à Dieu, le péché demeure cependant vraiment offense de Dieu. C'est l'enseignement qui ressort du passage suivant:

> Certes le pécheur, dans son acte, ne peut porter à Dieu un préjudice. Mais pour autant qu'il est en lui, il n'en agit pas moins doublement contre Dieu. Tout d'abord, il l'offense en méprisant ses commandements, et ensuite, par le dommage qu'il se cause à soi-même ou à autrui, le pécheur nuit à ceux que Dieu régit par sa providence et se doit de protéger [114].

Bien que la divine Majesté, en elle-même, demeure hors de l'atteinte néfaste du péché, elle est cependant soumise au mépris et injuriée dans la volonté du pécheur. Cela suffit à constituer l'offense véritable, l'offense qui correspond à la satisfaction subséquente offerte à Dieu [115]. Il n'est donc pas essentiel, selon saint Thomas, que l'offensé subisse un réel dommage. L'offense véritable existe dès que "ex parte sua" la volonté injurieuse s'attaque à celui-ci.

L'enseignement du "Doctor communis Ecclesiae" forme un témoignage de haute valeur dans le sens de la Tradition. La doctrine relative à l'offense y trouve un enrichissement très favorable et une expression stable que reconnaîtront tous les théologiens postérieurs à saint Thomas. Qu'il nous suffise donc ici, de constater rapidement l'élaboration fidèle et concordante de ces derniers.

---

114 "Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest: tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur", *Summa Theol.* I-II, q. 47, a. 1 ad 1.

115 "Satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei . . ." *Ibid., Suppl.* q. 13, a. 1, ad. 1.

2 — Après saint Thomas

a) Les grands Commentateurs

Les grands Commentateurs de saint Thomas reprennent à leur compte les enseignements du Maître, au sujet de la dette du genre humain après l'offense faite à Dieu. *Cajetan* (1468-1534) estime incontestable la doctrine de l'offense faite à Dieu par le péché. S'il semble concéder que l'offense n'a qu'une "certaine infinité", c'est que l'acte du péché reste fini sous plusieurs aspects. Comme offense de Dieu, cependant, il en déclare le mal infini [116]. De son côté, en commentant la somme Contre les Gentils, *Sylvestre de Ferrare* (1474-1526) fait ressortir l'injustice que comporte l'offense à Dieu. Père et Créateur, dit-il, Dieu a droit à tout notre amour ainsi qu'à l'honneur de sa créature; le péché cependant enlève ces biens dus à Dieu [117].

L'efflorescence théologique, provoquée par le Concile de Trente (1545-1563), fournit de pénétrants commentateurs de la doctrine de saint Thomas. Ces théologiens des XVIe et XVIIe siècles explorent largement les difficultés soulevées concernant l'injustice faite à Dieu par le péché. Même si des discussions s'ouvrent au sujet du caractère "infini" ou "quasi infini" de l'offense de Dieu, tous s'accordent à reconnaître dans l'offense un problème de justice envers Dieu. Parmi les plus illustres représentants de cette époque, tels que Médina (1528-1580), Banez (1528-1604), Suarez (1548-1617), Gonet (†1681) et autres, il nous faut nous attarder à Jean de S. Thomas, et aussi aux théologiens de Salamanque [118].

---

116 "... infinitas offensae, licet sit infinitas non simpliciter, hoc est in genere entis, sed quaedam, hoc est in genere mali (est enim offensa Dei malum infinitum sicut linea infinita esset quantitas infinita) : et hujusmodi infinitas si appellentur infinitas secundum quid, qui distinguuntur contra ens infinitum simpliciter, quod est solus Deus, conceditur quod infinitas offensae est infinitas secundum quid. . ." CAJETANUS, *Commentarius in III Partem Summae Theologicae*, q. 1, a. 2, no XI.

117 "Ad evidentiam ejus quod dictum est, hominem per peccatum Deum offendere, rationibus ibidem assignatis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae . . . quod offensa, inquantum hujusmodi, est inaequalitas quaedam, qua unus alii subtraxit quod ei debitum erat. Deo autem debetur a nobis amor prae omnibus, tanquam Patri et Creatori. Debetur etiam honor . . . Et utrumque per peccatum removetur. Subtrahitur enim Deo debitus honor . . . dum aliquid contra ejus praeceptum irreverenter committitur. Item subtrahitur debitus amor et affectus, inquantum homo, mortaliter peccando, aliquid magis amat quam Deum". FERRARIENSIS, *Commentarius in Summa Contra Gentiles*, Lib. IV, cap. 54, no V, 2.

118 D'autres commentateurs importants mériteraient d'être cités aussi. Dans ce court travail, nous sommes obligé de nous limiter à ces quelques grands auteurs. Nous tenons à signaler que leur enseignement est communément reçu par tous: Cf. MEDINA, B., *Commentarius in III partem Summae Theologicae*, q. 1, a. 2, (surtout p. 12), q. 48, a. 2, (p. 556), éd. Venetiis, 1602; BANEZ, *D., Scholastica Commentaria in I p.* q. 21, a. 4, (p. 464, éd. Valencia, 1934, et aussi *Commentarios Inéditos a la I-IIae de Santo Thomàs*, in q. 71, a. 6, db. 3um (pp. 75-77, éd. Marietti, 1944) ; GONET, J. B., *Clypeus Theologiae Thomisticae*, tr. 5, De vitiis et peccatis, disp. 1, a. 5 (Vol. IV, p. 240, éd. Paris, 1876) ; SUAREZ, F., *Commentarius ac Disp. in III partem D. Thomae*, disp. 4, sect. 7, (pp. 83-86, T. I, éd. Lugduni, 1608).

En premier, notons la position franche et la lucidité de l'enseignement de *Jean de S. Thomas* (†1644). Le péché, dit-il, demande une double réparation: en raison du dommage causé en nous-mêmes, et en raison de l'offense faite à Dieu, offense qui lèse le droit de Dieu[119]. Le mépris de Dieu et l'injure à ses droits sur l'homme forment l'offense de Dieu. Et notre théologien défend sa position contre Vasquez (†1604). Celui-ci, dit-il, prétend impossible l'injustice formelle envers Dieu, parce que le péché ne Lui nuit pas. Jean de S. Thomas réfute cette opinion erronée, et contraire à l'Ecriture[120]. Ainsi fondé sur l'autorité scripturaire, son argument se développe suivant la pensée de saint Thomas, et indique comment le péché lèse le droit absolu de Dieu. En vérité, tout péché grave donne préférence à un bien créé au mépris du Créateur. Mésestimer ainsi la Majesté infinie, c'est, non seulement priver Dieu de l'honneur qui Lui est dû en justice, mais c'est surtout méconnaître son droit strict à cet honneur. D'où l'injure, l'offense à Dieu[121]. Puisque la dignité divine fonde un droit strict à l'honneur, l'attaque à ce droit revêt l'aspect d'une injustice également rigoureuse. Et si l'offense faite à Dieu marque une infraction à la justice, sa réparation appartiendra aussi à un acte de justice[122]. Selon Jean de S. Thomas, l'injure "in affectu peccantis", injustice proprement dite, constitue bien une véritable offense à Dieu[123].

Passons maintenant au témoignage identique, mais plus élaboré, des Théologiens de Salamanque (XVIIe siècle). Deux de leurs traités déve-

---

119 "Ratio damni nihil infert Deo intrinsece . . . Causat tamen peccatum in nobis damnum . . . Ratio autem injuriae, non tenet se ex parte nostri. . . Sed injuria infertur Deo, non quidem injuria damnificativa, sed per modum contemptus in transgressione voluntatis Dei, et laesiva juris divini, in quantum non habemus ipsum pro fine ultimo, ad quod habet jus strictum et proprium . . . *Cursus theologicus, in III Partem Summae Theologicae,* q. 1, a. 2, disp. 1, no 1.

120 ". . . ex eo quod Deus non laedatur in nobis per peccatum, infert (Vasquez) non esse inter illum et nos propriam rationem iustitiae et iniustitiae". ". . . fundamentum hoc omnino falsum reputamus, valdeque diminuere gravitatem peccati, cuius iniuria, et offensa in Deum, ita in Scriptura exaggeratur, et per modum iniuriae et iniustitiae stricte dictae significatur . . ." *Ibid.*, no 6 et 7.

121 ". . . Sanctus Doctor sentit (*De Veritate,* q. 28, a. 2), quod injuria facta Deo, non solum fundatur in transgressione praecepti, et in eo, quod postponit Deum, ut finem ultimum creaturae, sed ex dignitate finis ultimi habet Deus jus proprissimum, et strictissimum, ut nulli creaturae postponatur. Ergo peccatum secundum quod facit hanc postpositionem est laesivum juris stricte dicti. . . unde in Scriptura significatur peccatum permodum injuriae laesivae divini honoris, quod significatur nomine servitis, et derelictionis, et conculcationis Dei, quae sunt nomina laedentia jus proprium et honorem Dei", *Ibid.*, no. 10.

122 ". . . in Deo aliud est reddere honorem per modum cultus, quod pertinet ad religionem: aliud reddere jus laesum in honore, quod pertinet ad justitiam, vel imperfectam, ut in poenitentia; vel perfectam, ut in Christo", *Ibid.*, no. 51.

123 *Ibid.*, cf. no. 54.

loppent avec ampleur le sens du péché et de sa réparation[124]. Dans le traité "de vitiis et paccatis"[125], une discussion montre comment le péché s'attaque à Dieu, et Lui est une véritable offense. Une première question du traité "de incarnatione" établit avec certitude que l'offense comporte une injustice proprement dite envers Dieu[126]. Il serait superflu de démontrer comment la doctrine traditionnelle trouve ici une juste expression. Aussi, nous ne signalerons que quelques passages plus saillants à son appui.

Les Théologiens de Salamanque édifient leur argument à partir de la vérité révélée. L'Ecriture affirme que le péché offense Dieu. Alors, déclarent-ils, ce point ne doit pas être soumis à discussion. Mais il faut bien entendre la signification du terme "offense de Dieu"; aussi ajoutent-ils aussitôt:

> On dit qu'il y a offense et injustice envers Dieu, non pas précisément parce que les péchés lui nuisent effectivement. L'offense et l'injustice existent néanmoins du fait que dans le pécheur il y a désir de nocivité. En effet, celui qui pèche gravement, veut, dans la mesure de ses forces, porter atteinte à Dieu et le frustrer de l'honneur qui lui est dû. En cela, selon une prudente estimation, il y a délit d'injustice, et Dieu se considère vraiment offensé[127].

Avec cette mise au point sur la nocivité morale du péché, le terme "offense de Dieu" exprime avec justesse l'action du mal contre Dieu. Vient ensuite la démonstration apodictique établissant que le péché, de sa nature même contre la loi éternelle, s'avère au même titre offense de Dieu. Ainsi, par sa multiple opposition à Dieu même, s'explicite le sens complet de l'offense, qui inclut celui d'injustice faite à Dieu.

Que le péché soit vraiment offense de Dieu, c'est parmi les théologiens opinion commune et certaine, remarquent encore les Salmanticenses[128]. Cependant quelques voix discordantes n'attachent à l'offense qu'un sens métaphorique, et écartent ainsi l'élément d'injustice que comporte l'offense stricte. En effet, objectait Vasquez, le péché n'atteint pas Dieu en Lui-même, et strictement il ne peut pas même nuire aux droits divins. Selon cette objection, l'offense ne signifierait pas injustice proprement dite[129].

---

124 SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tractatus XIII — de vitiis et peccatis, (T. 7), et tractatus XII — de incarnatione, (T. 13), Paris, 1877-1878.

125 *Op. cit.*, disp. 7, db. 2, pp. 207-214.

126 *Op. cit.*, disp. 1, db. 1, pp. 14-23.

127 "Offensa et injuria Dei non ideo appellatur, quia effective ei noceat . . . Sed dicitur injuria et offensa, quia nocet in affectu peccantis. Omnis enim, qui mortaliter peccat, vellet, quantum est ex parte affectus saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, si hujusmodi nocumenti esset capax. In quo ipso secundum prudentem aestimationem injuriam ei irrogat, et Deus reputat se ut ab illo offensum". *Op. cit.*, de vitiis et peccatis, disp. 7, db. 2, no. 17.

128 *Op. cit.*, de incarnatione, disp. 1, db. 1, no. 1.

129 "Licet ergo peccata Deo displiceant, possintque in hoc sensu dici ejus offensiones; nihilominus vere, et proprie non habent rationem injuriae, nec injustitiae". *Ibid.*, no. 5.

Toutefois, cette opinion particulière ne subsiste pas à un examen sérieux, et surtout, déclarent nos Théologiens, elle ne concorde ni avec la doctrine des Pères, ni avec l'enseignement commun des théologiens [130].

L'analyse perspicace de la position de Vasquez permet aux Théologiens de Salamanque de préciser les concepts d'offense et d'injustice faite à Dieu, termes qu'ils maintiennent au sens strict. Chaque argument conclut que tout péché grave marque une injustice proprement dite envers Dieu.

En premier lieu, il est évident que le péché s'oppose au droit souverain de Dieu sur toute créature. En conséquence, agir contre le droit de Dieu, c'est bien commettre une injustice [131]. En outre, si Dieu ne subit aucun dommage en Lui-même, c'est grâce à son immutabilité; cela toutefois n'implique aucunement la cessation de la tendance nocive du péché contre Dieu. Et cette tendance essentielle de la faute grave suffit à la caractériser d'injustice véritable. Une comparaison aidera à faire accepter ce point. Si on calomnie un défunt, il y a bien là faute contre la justice. Et pourtant aucun dommage réel ne peut atteindre le défunt. Ainsi, sans dommage réel à la personne, il peut y avoir envers elle véritable injustice. En transposant avec analogie, ne peut-on pas en affirmer autant envers Dieu? [132] Mais en ce cas, ajoutent les Salmanticenses, un certain dommage atteint les biens extérieurs de Dieu, tels son honneur, sa gloire. Car le péché refuse l'honneur dû à Dieu, il empêche la manifestation de sa gloire [133].

Un dernier argument souligne l'aboutissement néfaste de la fausse opinion de Vasquez. Soustraire au péché son caractère d'injustice propre-

---

130 *Ibid.*, no. 9.

131 "Deus autem habet jus, et supremum dominium super actiones nostras; hujusque juris, et dominii titulo eas a nobis tanquam a servis exigit, dum generaliter praecipit, quod illas ad se referamus, et prohibet, ne in finem sibi oppositum ordinemus. Unde peccans mortaliter ... etiam violat illud generale praeceptum, quo tanquam servi nos sub ejus imperio continere debemus: atque ideo agit contra jus Dei, et committit injustitiam." *Ibid.*, no. 3.

132 "Quod Deus ex actione injusta peccatoris non patiatur in se aliquod damnum, minime provenit ex eo, quod praedicta actio non sit de se nociva, et destructiva Dei, quantum est ex parte affectus peccatoris ... Quocirca omnes prudentes censent Deum hoc pacto offensum, damnificatum, ac velut derelictum, et contemptum ... Constat autem, quod ad rationem injuriae, atque injustitiae non tam attenditur ad damnum physice causatum, et re ipsa contingens; quam ad id, quod actio offensiva, quantum est de se, infert, et causat ... (e.g.) peccat enim contra justitiam, qui detrahit mortuis, licet ad ipsos nullum re ipsa nocumentum perveniat ... Ergo pari ratione licet Deus ob suam immutabilitatem, et perfectionem nequeat ullum damnum in se subire; ... quia tamen mortaliter peccans, quantum est ex parte procedendi, illud Deo infert, et irrogat; injustitiam contra Deum revera committit". *Ibid.*, no. 5.

133 *Ibid.*, nos 6 et 7.

ment dite envers Dieu, n'est-ce pas en même temps nier l'obligation correspondante de satisfaire à Dieu en réparation du péché? Selon ce principe, assurent nos Théologiens, la satisfaction du Christ serait seulement métaphorique et non en matière de justice proprement dite; conclusion contraire à la Sainte Ecriture, au langage des Pères et à la pensée commune de toute l'Eglise[134]. Il faut donc maintenir que tout péché grave renferme l'aspect général de véritable injustice envers Dieu.

En résumé, le témoignage des Théologiens de Salamanque apporte la déclaration motivée que l'offense faite à Dieu s'entend au sens rigoureux d'une véritable injustice envers Dieu. Et, bien qu'effectivement impuissante sur Dieu Lui-même, cette offense fonde cependant le devoir correspondant d'une satisfaction en matière de justice.

b) Quelques théologiens représentatifs du XVIIIe siècle à nos jours

La doctrine traditionnelle, désormais fortifiée d'explications magistrales des grands Commentateurs thomistes, reçoit l'assentiment plus explicite et unanime des théologiens subséquents du XVIIIe siècle, et jusqu'à nos jours[135]. Plusieurs de ces derniers, en effet, concentrent leur attention sur la gravité du péché devant Dieu. Mais, c'est surtout en vue de montrer l'irréparabilité adéquate de l'offense par l'homme seul, même si celui-ci est orné de la grâce sanctifiante. Si, du reste, certains théologiens hésitent à qualifier d'*infinie* (simpliciter infinitum) l'offense faite à Dieu, aucun ne refuse de la considérer une injustice proprement dite envers la Majesté divine.

Ainsi, *Billuart* (†1757) estime juste de concrétiser le péché dans la formule paradoxale "malum Dei", en raison de l'injustice faite à Dieu. Dire que le péché est le mal de Dieu n'est pas affirmer sa nocivité ontologique sur Dieu. Billuart concède que le péché n'enlève rien à Dieu, mais il maintient qu'il y a déshonneur et offense dans le mépris du péché, et injustice eu égard au droit strict de la fin dernière à être aimée par-dessus tout.

---

134 "Si ergo peccata nostra sunt improprie injustitia, et Christus improprie, ac metaphorice satisfecit, quatenus non exercuit proprium conceptum satisfactionis, (quae seclusa injustitia locum non habet) ... sequitur, quod haec sit absolute concedenda: Christus non satisfecit pro nobis. Hoc autem nemo, ut credimus, catholicorum concedet; cum opponatur communi modo concipiendi, et loquendi totius Ecclesiae". *Ibid.*, no 9.

135 Cf. GOTTI, V. L., *Theologia Scholastico-Dogmatica, in III partem*, q. 3, db. 3, 3-5 (Bononiae, 1732). HUGON, E., *Tractatus Dogmatici, II*, pp. 299-308, surtout 301, Paris, 1927.

Ces faits d'ordre moral justifient les expressions fortes mais exactes d'offense et d'injustice qui caractérisent le péché [136].

Le même enseignement est rappelé par le Père *Hugon,* au début du siècle, dans son ouvrage: *le Mystère de la Rédemption.* Sous sa plume facile, nous lisons:

> L'offense grave est bien infinie . . . parce qu'elle s'attaque à l'infinie majesté; mais cette infinité du péché n'est que de l'ordre moral et elle n'atteint pas Dieu physiquement, dans sa réalité même . . .[137]

Désireux de bien faire saisir la gravité du péché, ce même auteur rassemble les textes de saint Thomas qui prouvent l'infinité de l'offense à la Majesté divine. Avec à propos alors il remarque:

> Ce n'est point dans l'ordre de l'être, mais dans l'ordre du mal que l'offense a une infinité. Les raisons que fait valoir le saint Docteur . . . montrent qu'il s'agit bien d'un mal infini, puisque c'est le *mal de Dieu,* d'une offense infinie, puis qu'elle lèse une majesté infinie [138].

Un peu plus loin, il rappelle que la réparation complète du péché ne peut se limiter à "la conversion totale vers Dieu"; il est aussi nécessaire de compenser "l'injure que l'homme a faite à son unique Maître en se séparant totalement delui " [139].

Les théologiens actuels aussi sont unanimes à nous livrer cette même doctrine de la malice du péché. Pour tous, le péché grave implique offense véritable faite à Dieu et injustice proprement dite. Les différentes expressions: "injure au suprême degré", "injustice au sens strict", "violation du droit divin" et "offense de l'infinie majesté" traduisent la conviction que le péché, nuisible à l'homme, chez qui il exerce des ravages dans l'ordre naturel et dans l'ordre de grâce, est cependant, et surtout, le "mal de

---

136 "Peccatum est malum Dei non quidem physice damnificativum, nihil enim reale aufert a Deo, sed inhonorativum, et offensivum per modum contemptus, non solum inobedientiae, sed maxime ratione laesionis juris stricti, quod habet, ut sit finis ultimus omnium actionum humanarum, sicut est earum primum principium, a quo ultimo avertitur peccans mortaliter, ipsum constituens in creatura . . . haec vero injuria consistit in aliqua moralitate et denominatione, qua persona dicitur laesa, et offensa, non effective et entitative, sed moraliter et secundum aestimationem rectam". BILLUART, *Compendium Theologiae,* Tractatus de Peccatis, dissert. VIII, a. 5, note 1.

137 HUGON, E., O.P., p. 87, Paris, 1915.

138 *Ibid.,* p. 39.

139 *Ibid.,* p. 40.

Dieu" [140]. Cette vérité se présente avec une vigueur particulière dans l'enseignement du Père *Garrigou-Lagrange*:

> Chaque péché mortel lèse un droit divin, le droit de la fin dernière. Ainsi tout péché grave implique, à l'égard de Dieu, une véritable injustice, bien que celle-ci ne soit pas toujours consciente comme dans le cas du blasphème. L'homme n'a pas la capacité de rendre à Dieu justice parfaite, mais il est en mesure de lui commettre une injustice formelle et stricte, l'injustice d'une négation vécue de sa dignité absolument infinie [141].

La négation pratique de la dignité divine, que comporte tout péché grave, constitue une injustice proprement dite à Dieu. Incapable d'un devoir complet de justice envers Dieu, le pécheur peut davantage contre Lui: déjà en refusant ce qu'il Lui doit, mais surtout en niant pratiquement le droit même de Dieu. Ainsi, l'illustre professeur résume-t-il la réalité morale de l'offense de Dieu:

> Uno verbo: gravis offensa Dei est simpliciter infinita ut *practica negatio* dignitatis simpliciter infinitae [142].

Affirmer que l'offense est simplement métaphorique ne rejoindrait certes pas la pensée authentique de nos théologiens. Au contraire, d'un commun accord, ceux-ci considèrent la réalité morale du péché une injustice, une offense véritable, le mal de Dieu.

Cette enquête rapide dans le champ théologique nous révèle suffisamment la continuité réelle et l'harmonieuse unité dans l'enseignement des principaux théologiens. La doctrine de la tradition, souvent soumise au crible des objections, en sort plus explicite et plus forte, mais non moins pure. Ce fait nous apparaîtra encore plus évident si nous jetons un regard attentif sur les documents du magistère vivant de l'Eglise, gardienne de la vérité révélée. Nous ferons donc l'inventaire successivement des données des conciles et du langage expressif des derniers souverains pontifes.

---

140 Cf. B. H. MERKELBACH, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, Paris, 1938, T. I, no. 534 à 538. L. BILLOT, S.J., *De Verbo Incarnato*, pp. 26-27, Rome, 1892. J. M. HERVE, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Vol. II, no 403 à 405, et no. 567, Paris, éd. 17, 1934. Th. DEMAN, art. *Péché*, *D.T.C.* XII, col. 140 à 275; surtout: grandeur du péché, col. 156 à 158. Ch. JOURNET, *Le péché comme faute et comme offense*, *Etudes Carmélitaines* (Trouble et Lumière), 1949, pp. 21-29.

141 "In quolibet peccato mortali laeditur moraliter jus divinum, jus ultimi finis, sic in omni peccato mortali est injuria pro Deo, non semper explicite intenta ut in blasphemia, sed consecuta. Et quamvis homo non possit reddere Deo quidquid ei debitum est secundum perfectam justitiam, potest strictam injustitiam facere Deo, ei negando practice dignitatem simpliciter infinitam finis ultimi", GARRIGOU-LAGRANGE, R., O.P., *De Christo Salvatore*, p. 50, Torino, 1949.

142 *Op. cit.*, p. 46.

III. — Témoignage du Magistère de l'Eglise

Au regard de l'Eglise, le péché se présente comme le plus grand mal qui puisse entraver l'économie du salut. Cause du désordre originel, et de ses conséquences pour toute l'humanité, sa malice grandit sans limite en tant que mal de Dieu. Aussi, le pardon divin est-il nécessaire au salut. La "rémission des péchés" forme un article de foi professé dans tous les Symboles[143]. Laissant de côté l'aspect "mal de l'homme" du péché, nous considérerons surtout les expressions qui affirment la malice du péché envers Dieu. L'enseignement autorisé des conciles et des papes déclare le péché une offense et une injustice à la divine Majesté.

A — Les Conciles

L'explication des effets du péché originel fournit déjà au deuxième Concile d'Orange (A.D. 529) l'occasion d'insinuer l'action du péché contre le Créateur. La faute d'Adam, source de détriment à l'âme et au corps, est mentionnée comme une offense, "offensam praevaricationis Adae"[144]. La déchéance encourue est suite de l'offense et peine du péché[145].

Cet enseignement, repris au Concile de Trente (1545-1563), y apparaît plus développé. La transgression d'Adam, est-il dit, entraîne la perte de la sainteté et de la justice première. Passant outre à l'ordre divin, Adam commet une offense à Dieu. Aussi encourt-il la colère et l'indignation divine à cause de cette offense[146]. L'offense, semble-t-il, indique l'opposition injurieuse à la volonté expresse de Dieu.

Mais bientôt, l'affirmation de l'offense faite à Dieu devient plus explicite encore. En exposant la doctrine du sacrement de pénitence, le même Concile rappelle la nécessité de la vertu de pénitence pour tout pécheur. Celui-ci, en effet, s'est détourné de Dieu, alors qu'il devait L'aimer pardessus tout. Aussi, le retour à Dieu nécessite-t-il la détestation d'une si grande offense de Dieu[147]. Le motif principal de regret, remarquons-le,

---

143 DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, (ed. 31, 1957, Herder), cf. no. 2, 6, 9.

144 D. 174.

145 D. 175.

146 "... Incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei." D. 788.

147 "Fuit quidem poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent ... necessaria ... ut perversitate abjecta et emendata tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur". D. 894.

porte non pas sur les méfaits du péché subis dans l'âme pécheresse, mais bien sur le fait d'avoir offensé Dieu. Et ce même mobile doit aussi commander l'examen de conscience et l'aveu des péchés en confession [148]. Ces déclarations précises du Concile de Trente ne permettent plus de mettre en doute le fait fondamental que le péché offense Dieu. Bien que non définie, cette vérité entre dans l'exposé de la foi, et l'expression "offense de Dieu" manifeste clairement le terme atteint par l'attaque du pécheur.

Si la faute mortelle rend le pécheur ennemi de Dieu et digne de sa colère [149], faut-il y voir aussi une injustice proprement dite envers Dieu? Il semble acquis, selon le Concile de Trente, qu'une dette stricte résulte de l'offense commise. Car la divine justice peut exiger réparation du péché, affirme ce concile, et de fait le pardon accordé postule souvent une certaine compensation. Ainsi, dans le sacrement de pénitence, la rémission pleine et entière des péchés ne s'obtient pas sans notre coopération même pénible; c'est exigence de la divine justice [150]. Il est vrai que le Christ a satisfait avec surabondance pour nos péchés. Cependant, remarque le Concile, il convient à la justice et à la clémence divines de ne pas pardonner sans exiger quelque satisfaction du pécheur [151]. C'est pourquoi l'Eglise exhorte les confesseurs d'imposer certaines satisfactions non seulement à caractère préservatif, mais aussi en punition des fautes déjà effacées [152].

Cette attitude du Concile ne suggère-t-elle pas que l'offense comporte l'aspect d'une injustice véritable envers Dieu? Même si la divine Majesté n'encourt pas le détriment voulu, sinon moralement, l'outrage commis doit cependant se qualifier, semble-t-il, d'injustice proprement dite. En effet, le Concile appelle les péchés graves "velut injurii et contumeliosi Spiritui Sancto" [153]. Ce langage autorise au moins le jugement prudent qui estime l'offense une véritable injure à Dieu.

B — Les documents des Papes

Les Souverains Pontifes, interprètes autorisés et fidèles défenseurs de la pensée de l'Eglise, ne manquent pas d'insister souvent sur le caractère essentiel du péché, qui consiste en une offense de Dieu. Qu'il nous suffise

---

148 "Ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit. . ." D. 900.

149 D. 899.

150 "Sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus." D. 895.

151 D. 904.

152 "Habeant (sacerdotes) autem prae oculis, ut satisfactio quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem". D. 905.

153 D. 904.

de souligner ici quelques instructions des papes, où cette vérité est mise en lumière.

Sous le *Pape Alexandre VIII* (1689-1691), une certaine thèse prétendait possible le péché dit philosophique. On soutenait qu'une faute grave contre la saine raison pourrait, chez celui qui ignore Dieu, ne pas constituer une offense de Dieu. Le Magistère intervint pour condamner cette erreur. La vérité s'exprime donc par la contradictoire. Et il nous faut soutenir que le péché grave comporte toujours une offense de Dieu[154].

Le 1er novembre 1900, dans l'encyclique "Tametsi futura", *Léon XIII* retrace et illustre l'oeuvre de grand prix du Christ Rédempteur. Selon une expression forte, c'est à la majesté offensée du père qu'est offerte la satisfaction réparatrice du Sauveur:

> A l'heure marquée dans le plan divin, le Fils unique de Dieu, fait homme, en versant son sang, satisfit pleinement et abondamment pour les hommes à la majesté outragée de son Père et affranchit à ce prix l'humanité [155].

Encore une fois, en termes clairs, est proclamée l'injustice du péché à l'égard de Dieu.

De nos jours, le Souverain Pontife Pie XII, de glorieuse mémoire, renouvelle le même enseignement. Au milieu de nos temps si troublés, les multiples désastres matériels, non moins que la ruine de tant de consciences, trahissent à l'évidence leur cause véritable: la violation de la loi naturelle, de la loi divine. Le châtiment est en quelque sorte inhérent à l'infraction même de l'ordre établi par le Créateur. Ce malheur personnel, et encore plus celui de la communauté humaine, arrête les regards; on voit dans ces suites du mal le résumé de la malice du péché. Les maux que nous subissons nous révèlent la lamentable malice de la faute morale.

Cette idée partielle du péché, et qu'on pourrait qualifier d'aspect *intéressé*, prend chez beaucoup les dimensions d'une notion adéquate du péché grave. Quelques théologiens même tendent facilement à considérer le péché uniquement sous cet aspect subjectif: le péché, disent-ils, ne nuit pas à Dieu; il est uniquement le mal de l'homme! N'oublient-ils pas que le

---

154 "Peccatum philosophicum . . . quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei. . ." Declarata et damnata uti scandalosa, temeraria, piarum aurium offensiva, et erronea, cf. D. 1290. Pour replacer cette thèse, et sa condamnation, dans le cadre historique, cf. H. BEYLARD, *Le* péché philosophique, *N.R.Th.* 62, 1935, pp. 591 ss., et 673 ss.

155 "Sane cum divini venisset maturitas consilii, unigenitus Filius Dei, factus homo, violato Patris numini cumulatissime pro hominibus uberrimeque satisfecit de sanguine suo, tantoque redemptum pretio vindicavit sibi genus humanum". *Acta Sanctae Sedis*, 33 (1900-1901) 275.

mal profond de tout péché consiste dans son opposition à Dieu? Leur attention se porte principalement vers les effets nocifs du péché. Ils identifient volontiers le sens du péché à la perte de la grâce sanctifiante, à la séparation d'avec Dieu. Au plus, ils voient le péché comme un refus d'amitié et une désobéissance à Dieu. Ainsi, il est vrai, le péché s'avère déjà d'une malice inestimable. Il produit dans l'âme la perte d'un bien infini, c'est-à-dire, la perte de la vie de la grâce. Séparation du Bien Infini qui est certes la plus grande peine du péché.

Cependant, cette orientation doctrinale particulière ne restreint-elle pas sensiblement la vérité lorsqu'elle présente cet aspect nocif comme le sens plénier du péché? Limiter ainsi la notion du péché, et en exclure son caractère fondamental d'offense faite à Dieu, n'est-ce pas glisser dans l'erreur? Aussi, cette attitude inquiétante ne tarda pas à provoquer un rappel bienfaisant de la vérité. L'encyclique "Humani Generis" indiqua avec à propos l'écueil subtil:

> Ecartant les définitions du concile de Trente, on fausse la notion du péché originel et en même temps celle du péché en général, en tant qu'il est offense à Dieu [156].

Il faut donc reconnaître, avec l'autorité du Magistère officiel, que le péché comporte vraiment et strictement une offense de Dieu.

Enfin, en notre temps, la voix de Pie XII fit encore entendre avec insistance cette même vérité. Ayant constaté les crimes actuels des hommes, le Saint-Père demande prières et pénitences aux fidèles afin d'apaiser la divine Majesté, blessée par des injures et des offenses sans nombre [157]. C'est donc en regardant l'infinie Majesté offensée qu'il faut estimer le sens fondamental du péché.

Conclusion

A la fin de cette enquête sur le véritable sens du péché, nous sommes en mesure de mieux saisir que celui-ci comporte essentiellement une offense de Dieu. Si l'Ecriture insinuait déjà assez clairement cette action morale du pécheur contre Dieu, la Tradition souligne et explique avec précision qu'il ne s'agit pas là d'une simple métaphore. Au contraire, l'offense exprime une injustice véritable faite à Dieu, selon l'avis commun des

---

156 "Peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa . . ." *AAS*, Vol. 42, 1950, p. 570.

157 "Ad propitiandam tot tantisque injuriis offensisque laesam, divinam majestatem". *AAS*, Vol. 45, 1953, p. 13 (Lettre encyclique *"Orientales Ecclesias"*).

théologiens; et le péché constitue l'homme débiteur réel envers la justice divine. Nous entrevoyons déjà qu'une certaine justice divine puisse s'exercer envers l'humanité coupable. De plus l'enseignement traditionnel estime conforme à la foi et maintient avec fermeté le sens propre de l'offense faite à Dieu. Enfin, avec les documents des Conciles et des Papes, cette doctrine revêt l'autorité du magistère ordinaire de l'Eglise; elle devient partie intégrante de la doctrine catholique et infaillible.

(à suivre)

Antoine **HACAULT**, ptre.

Investigatio Historica supra Cognitionem rerum materialium singularium existentium

Illa investigatio considerat solutiones philosophorum non scolasticorum et scholae augustiniano-franciscanae.

I. — SOLUTIONES PHILOSOPHORUM NON-SCHOLASTICORUM

Apud antiquos graecos philosophos, "animam cognoscere omnia corpora", ut principium traditionale stetit. Inter ipsos, bina florebat schola circa applicationem sequentium duorum principiorum, ad cognitionem: simile simili cognoscitur; dissimile dissimili cognoscitur. Ex principio "dissimile dissimili cognoscitur quidam philosophi, ut Anaxagoras, Alcmeon, ad spiritualismum pervenerunt; ex autem principio: simile simili cognoscitur, alii, ut Parmenides, Empedocles, in materialismum, alii ut Heraclites, in scepticismum lapsi sunt [1].

Plato vero his superveniens, ceu conciliator, ex eodem principio, "simile simili cognoscitur", ad spiritualismum exaggeratum, pervenit. "E contrario platonici posuerunt. Plato enim, quia "perspexit intellectualem animam esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere" [2]. Platonicorum autem influxus philosophiam usque in hodiernum diem, sub forma idealismi pervasit.

Quod Renascentiae tempore ad antiquitatem et ad Platonem reditus adfuit evidens est. Nil de novis Renascentiae philosophiis dicimus praeter id quod a De Wulf affertur: "Les contradictions nombreuses sur le terrain religieux, philosophique et scientifique ont engendré chez d'aucuns une défiance vis-à-vis de la raison; le scepticisme de la Renaissance n'est pas une critique absolue de la certitude mais une démonstration de l'insuffisance des systèmes existants. Il sert de transition entre le moyen âge

---

1 Cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I, 84, 1 et 2.

2 I, 84, 2.

et la philosophie moderne. La banqueroute des systèmes de la Renaissance explique le rapide événement de Descartes et de Bacon" [3].

Baconius et Cartesius non scholasticorum modernorum et hodiernorum philosophorum patres sunt; isti philosophi, sicut antiqui graeci, problema de cognitione singularis materialis ex professo non tangunt. Sed sicut antiqui, quidam Baconii sectatores, ad sensismum vel materialismum perveniunt; alii, Cartesii viam prementes in exaggeratum realismum et in idealismum labuntur. Unde quomodo hi philosophi problema de relationibus inter sensibile et intelligibile soluerint, meminisse iuvabit. Proinde de sensismo et idealismo, aliquid breviter dicemus, ex his quae ad nostrum problema spectant, deinde de hodierno neo-realismo, denique de intuitionismo, ex Baconio vel Cartesio directe promanantibus.

1. — De Sensismo et Idealismo

1° *Baconius* (1561-1626) *et eius discipuli.*

Franciscus Baconius, extra vias a Scholasticis datas novam methodum ad perveniendum ad veritatem invenire voluit. Incoepit tendentiam empiricam et sensationem ut unicam fontem totius nostrae cognitionis consideravit. Suam methodum de inductione tradidit. Tunc nonne tractaverit et admiserit cognitionem singularis materialis ab intellectu nostro? Minime. Nam "l'induction baconienne n'est que l'induction vulgaire, ou généralisation des faits accumulés ou habilement éliminés: *séparée de la raison,* qui saisit l'universel grâce à la qualité et non à la quantité des expériences, elle ne donne pas la certitude" [4]. Doctrina Baconii philosophica, dilitescit in sensismum qui fuit materialisticus apud quosdam, idealisticus apud alios.

Hobbes (1588-1677) cogitationem esse comparationem vel computationem sensationum posuit. *J. Locke* (1632-1704), non obstante suo sensismo est nominalista et idealismo favet. Secundum ipsum non dantur ideae innatae contra Cartesium. Sensatio et reflexio unice fontes sunt omnium nostrarum idearum. Per sensationem qualitates sensibiles, per reflexionem, animae operationes cognoscimus. Tota vero mentis activitas eo sistit ut inter simplices ideas ex sensatione ortas et reflexione relationes identitates vel diversitatis convenientiae vel disconvenientiae statuantur, intellectus noster, citra hanc accedentium sensibilem perceptionem non pergit. Specificae ideae quas de corporalibus substantiis habemus, nihil sunt nisi quaedam paucarum numero simplicium idearum collectio prout in uno subiecto uniuntur" [5]. Locke sic influit in associationisticam theoriam

[3] *Précis d'hist. de la phil.,* ch. 4, p. 96-97, 4 Ed. Louvain, 1926.
[4] BARBEDETTE, *Hist. de la phil.,* sect. 1, p. 369, 6 Ed. Paris, 1933.
[5] *Essay on Human Understanding,* Book 2, c. 23, no 15.

a Priestley, praesertim professam. *Berkeley* (1684-1753), sensismi adversarius idealista exstitit. Scripsit enim: "Evidens est pro quolibet homine, humanae cognitionis obiecta scrutante, ista obiecta, quaecumque sit earum origo, ideas esse" [6]. *David Hume* (1711-1776), est simul scepticus et sic gallici scepticismi praecursor, et idealista et sic praeco Auguste Comte positivismi (et idealismi Kantii). Nam iste idealismus, in Gallia, in Anglia, in Statibus Foederatis in positivismum mutatus est, praecise, propter materialisticum sensismum (Condillac) quo Lockii idealismus induebatur. Secundum autem Stuart Mill, per istum positivismum, intelligitur philosophicum systhema, nonnisi unum cogitandi modum admittens, nempe, modum cognoscendi per sensum. Unde patet problema de cognitione singularis materialis, ullam positivistis offerre difficultatem: sensus ac sensatio illud immediate attingunt ac unice; universale non apprehenditur.

2° *Cartesius* (1596-1650) *et eius discipuli.*

Cartesius, ut Baconius ab omni scholastica traditioni sese liberare voluit. Problema de relationibus inter sensibile et intelligibile (posuit), sed propter eius spiritualismum exaggeratum et mecaniscismum, nonnisi in idealismum vertendo, illud solvit. Scripsit enim, "C'est une chose qui m'est à présent manifeste que les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais *par le seul entendement* et qu'ils ne sont pas connus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus ou bien compris par la pensée" [7]. Iste Cartesii idealismus, minime est universalis, sed ad corporales res limitatur. Nam, corpora ut ab anima percipi possent, super eam posse agere deberent et ex natura actionis receptae, anima agentium naturam inferreret. Sed Cartesius quasi murum inter corpus et animam ponit. Tunc quomodo anima corpora cognoscere posset? Unde ait Cartesius: "Pour ce qui regarde les idées des choses corporelles, je n'y reconnais rien de si grand, ni de si excellent, qui ne me semble venir de moi-même" [8]. Proinde Cartesius ad Deum ut ad causam intellectualium nostrarum cognitionum recurrit. "Si nous ne savions pas, que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies" [9]. Secundum autem Cartesium, certitudo de existentia Dei, invenitur in ipsa notione quam de Ente perfecto concipimus. Oportet ergo ut Cartesius aliquam intuitionem in Deo, vel aliquem ontologismum admittat. Sic intentivam cognitionem definit. "C'est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu, les choses qu'il Lui plaît de

---

6 *Principles of human knowledge*, Chap. 1 and 3, 90-24, London, 1893.
7 *Méditations*, 3e med., p. 80, 2 Ed. Charpentier, Paris 1846.
8 *Ibid.*, p. 88.
9 *Discours de la méthode*, VI, p. 39, Ed. Adam-Tannery, Paris 1897-1910.

découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent mais seulement comme recevant les rayons de la divinité" [10].

Malebranchius (1638-1715) istum Cartesii ontologismum evolvit et ad revelationem appellat. "Pour voir le monde matériel ou plutôt pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu *nous le révèle,* parce que nous ne pouvons pas voir ses volontés" [11]. *Spinoza* (1632-1677), ultra ontologismum progrediens, in pantheismum labitur. Iuxta ipsum "res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur vel quatenus easdem cum relatione ad tempus et locum, existere, vel quatenus ipsas *in Deo contineri,* et ex naturae divinae necessitate consequi concepimus. Quae autem, hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternae infinitam Dei essentiam involvunt" [12]. *Leibnitz* (1646-1716) sane pantheista non est; attamen pro cognitione veritatum contingentium ad Deum etiam appellat: "Veritates contingentes, infinita analysi indigent, quam Deus solus transire potest... Quaecumque igitur veritas analysi incapax, demonstrari ex suis rationibus non potest, sed ex sola divina mente, rationem ultimam ac certitudinem capiens, necessaria non est" [13].

3° *Kantius* (1724-1804) *et eius discipuli.*

Absolutus idealismus D. Hume, et Cartesii moderatus idealismus, mediante Wolff, discipulo Leibnitz, Kantium influxerunt. Kantius, critici idealismi pater, duplicem realitatem, scl. Noumena, phenomena distinguit. Noumena sunt res in seipsis prout extra mentem realiter existere supponuntur; phenomena sunt res ut nobis sub subiectiva spatii et temporis forma apparent. Sola phenomena "cognosci" possunt. Nam, formalia elementa, nempe spatii et temporis formae a priori, experientiae datis a mente applicantur et ex istarum formarum cum sensibilibus impressionibus synthesi, resultant "fabricamenta mentis; unde Kantius simplicem intellectualem apprehensionem reiicit, unde patet nostrum problema nullo modo tangi [14]. Iste Kantii idealismus apud Fichte, Hegel, in Germania, fine ultimi saeculi sub diversis formis praevaluit; praeterea, decimi noni saeculi per totam mediam partem, in anglicis regionibus etiam viguit. In Anglia enim, Kantiano et post-Kantiano systematibus in Oxford introductis, Bradley idealismus ortus est. Pro Bradley, nihil existit praeter psychica existentia. "There is no being, or fact outside that which is

---

[10] *Lettre au Marquis de New Castle,* V, p. 136.

[11] *I Entr. sur la métaphysique,* p. 46. Ed. Charpentier, Paris, 1846.

[12] *Ethica,* V, 29, Scholion. Ed. Vloten Land, La Haye, 1883-84.

[13] *Nouveaux Essais sur l'Entendement,* 3, vol. 3, Berlin, 1840.

[14] LORTIE, *Elem. phil. christ., Critica,* L. 2, c. 1, art. 4, 5 Ed. Quebeci, 1925. REMER, *Psych.,* Thesis 45, 6 Ed. Romae, 1928.

commonly called psychical existence"[15]. Hic *Bradley* idealismus, Sellars testante[16], eodem tempore americanam philosophiam attinxit.

Atvero contra talem idealismum, ubique, tum in Anglia, tum in America speciatim facta fuit aliqua reactio sub forma "neo-realismi".

2. — De hodierno neo-realismo

In genere, hodiernus neo-realismus, quamvis adversus idealismum praeprimis dimicare intendat, et cum thomistica doctrina aliquam analogiam habeat, tamen, sive in empirismum, sive in idealismum, ut videbimus labitur. Iste neo-realismus, sub Schiller et W. James, influxu apud J. Dewey, pragmaticus est; Whitehead, in Cambridge, in Anglia phenomenalisticum neo-realismum defendit; Sellars, in americana universitate Michigan, criticum neo-realismum propugnat.

John Dewey

Pragmatismus, quando in idealistico campo ortus fuit, ut quaedam "haeresis" apparuit. Pragmatistae enim, contra idealistas, functionem idearum quae sunt actionis lineamenta, veritatem esse voluerunt[17]. Pro J. Dewey, pragmatismus, aliqua realitatis "humanisatio et socialisatio" est[18]. Conceptiones experientiis oriuntur[19] unde nulla idea innata. Res intellecta, res, cum certa fixa significatione, ab idea dubia et incerta significatione, et simul a mere bruta vel rudi et physica re differt[20]. Idea inter certitudinem et confusionem mentalem medium locum tenet, proinde idea est aliqua suppositio, possibilitas[21]. Idea, intellectualiter sumpta, non per suam structuram sed per suam functionem et suam utilitatem solum definitur[22]. Quando autem de concretis rebus, "indicativam" definitionem habemus[23] concreta materialia directe cognoscimus[24].

---

15 *Appearance and Reality*, Oxford, 1930, ch. 14, p. 127-129.

16 *The philosophy of physical realism*, ch. 2, p. 37, N. Y., 1932.

17 SELLARS, *op. cit.* ch. 3, p. 51.

18 *Ibidem.*

19 J. DEWEY, *How we think*, ch. 10, p. 155, Heath and Co., N. Y., 1933.

20 "A thing understood, a thing with a meaning, is different from both an idea, which is a doubtful and still unattached meaning and from a mere brute, physical thing". *Op. cit.*, ch. 9, p. 136.

21 "An idea thus stands midway between assured understanding and mental confusion . . . While a meaning is conditionnally accepted, accepted for use and trial, it is an idea a supposal. When it is positively accepted, some object or event is understood". *Op. cit.*, ch. 9, p. 132.

22 "The fact is that an idea, intellectually, cannot be defined by its structure, but only by its function and use". *Op. cit.*, ch. 9, p. 136; p. 142-147; ch. 7, p. 108.

23 *Op. cit.*, ch. 10, p. 162.

24 "Concrete denotes a meaning definitely marked of from other meanings so that it is readily apprehended by itself. When we hear the words table, chair, stove, coat, we do not have to reflect to grasp what is meant . . . *Op. cit.*, ch. 15, p. 221; 223; ch. 9, p. 150.

Per transennam autem, juxta D. Thomam dicimus, nos singulare materiale per quamdam reflexionem cognoscere[25], in quo est differentia a theoria Dewey. Praeterea, ut Dewey, nostras ideas ex rebus desumi admittimus sed, contra illum, ideam actionem esse non ideo constat. Nam uti est actus voluntatis ut primi moventis, ipsus intellectus autem ut dirigentis, aliarum vero potentiarum ut exequentium[26]. Caeteroquin Sellars de Dewey ait: "Professor Dewey is really thinking of sensationalistic empericism with its part sensations as the standards of later images. In short by not being a true physical realist, but instead an idealist, Dewey is led to believe that he must choose in the flow of experience between the past and the future... His influence on American philosophy has not been altogether healthy[27].

A. N. Whitehead

Professor Whitehead, "significationem idem ac experientiam esse considerat et definit: Relatio rerum. Perceptio, rerum singularium relationes ut obiectum exclusive habet[28]. Plura et diversa elementa, scl. eventus et obiecta, ex naturae "diversificatione per cognitionem effecta resultant. Perceptio est conscius status eventuum efformantium quemdam complexum partialiter apprehensum, intra campum (superficiem) cuiusdam simultanei, totius in natura[29]. Eventus de quo conscii sumus ad "perceptivum eventum" relationem dicit[30]. Juste "perceptivus eventus" nostram perceptualem congnitionem cum tota Natura seu "Duratione" fungit[31]. Praeterea perceptivus eventus, cum sit cum natura "congrediens", ad externos eventus relationem ipso facto habet. Externi autem eventus sunt illi qui externalitatis characteribus praeduntur et a quibus in Natura gradatim collocantur[32]. *Obiecta,* entitates in numero indefinitae, intra eventus et ad eventus pertinentia recognoscuntur; mediantibus autem eorum ad eventus relationibus, in spatio et tempore "reductive ponuntur"[33]. Obiectum, cum perceptivo eventu relatum, ab eo locatur et dicitur perceptivum obiec-

---

25 I, qu. 86, art. 1.

26 Ia 2ae, qu. 16, art. 1; qu. 17, art. 1, 3.

27 SELLARS, *op. cit.*, ch. 1, p. 10; ch. 3, p. 52.

28 "Significance is the relatedness of things. Natural knowledge is exclusively concerned with relatedness". *Principles of natural knowledge,* ch. 1, p. 12, Cambridge, 1925.

29 "Perception is an awareness of events . . . forming a partially discerned complex within the back ground of a simultaneous whole of nature". *Op. cit.*, ch. 6, p. 68.

30 "This awareness is definitely related to one event . . . within the discerned complex. This event is called the percepient event." *Ibidem.*

31 "The simultaneity of the whole of nature, comprising the discerned events is the special relation of that background of nature to the percipient event." *Ibidem.*

32 *Op. cit.*, ch. 6, p. 71, 72, 78.

33 "Objects are entities recognized as appertaining to events; they are the recognita amidst events . . . they are only derivately in space and time by reason of their relations to events. They are in fact an indefinite number of such types of objects". *Op. cit.*, ch. 5, p. 63; ch. 6, p. 80-81.

tum [34]; obiectum vero ad externos eventus, relationem habens, dicitur sensitivum obiectum. Istud vero obiectum, simplicissima inter externos eventus permanentia recognita, definitur [35]. Hoc "sensitivum" obiectum ad perceptivum eventum et ad "Durationem" "polyadicam" relationem etiam dicit [36]. "Perceptualia" obiecta communis experientiae obiecta sunt, et sicut sensitivorum obiectorum associatio recognoscuntur. Recognitum perceptuale obiectum istius associationis permanentia est ita ut sensitivum obiectum cum perceptuali obiecto associatum, simul recognoscitur [37]. Multa de "constructione" Whitehead adhuc quidem dici possent, sed dicta sufficient.

Whitehead neo-realismus ex maxima erga naturam confidentia et ex logico in eius observatione scrupulo principaliter componitur, et cum D. Thomae doctrina quamdam analogiam prae se fert. Secundum St. Thomam enim per sensus, eventus seu contingentia directe cognoscimus [38]. Sed professor Whitehead ad ipsam perceptionem in ipsis rebus ponendam tendit [39]. Secundum ipsum, externi eventus in natura positio, ex arbitraria nostrae cogitationis actione primarie pendet [40]. Unde ait J. Maritain: "Whitehead... arrête la connaissance à un objet qui n'est plus une production de l'esprit, comme pour les idéalistes, mais bien une essence, un donné irréductible, un intelligible indépendant de l'esprit, ou tout au moins offert à lui dans l'intuition" [41]. Unde Whitehead ad directam eventuum intellectualem cognitionem ducitur - sed hoc praecise negat S. Thomas [42]. Praeterea Whitehead phenomenalisticum neo-realismum profitetur. Nam secundum ipsum, eventus, elementa in fieri sunt. "These events... are essentially elements of becomingness" [43], Whitehead de progressiva et creativa naturae actione semper loquitur [44]. Secundum vero St. Thomam sensus plura sensibilia communia aliquo modo ad continuum pertinentia, percipere possunt [45]; sed intellectus noster multa, non per modum multo-

---

34 *Op. cit.*, ch. 7, p. 83.

35 "The sense-object is the simplest permanence which we trace as self-identical in external events. It is some definite sense-datum". *Op. cit.*, ch. 7, p. 83.

36 "A percipient event, in the polyadic relation of an awareness which includes the recognition of that sense object." *Ibidem*, p. 84.

37 "Perceptual objects are the ordinary objects of common experience. A perceptual object is recognized as an association of sense-objects in the same situation. The permanence of the association is the object which is recognized... A sense-object associated in a perceptual object is perceived both as itself and as conveying the perceptual object". *Ibidem*, p. 88.

38 *Sum. Th.*, 1, qu. 86, art. 3.

39 *Op. cit.*, ch. 6, p. 70.

40 *Ibidem*, p. 74.

41 *Les degrés du savoir*, ch. 3, p. 251.

42 *Sum. Th.*, 1, qu. 86, art. 3.

43 *Op. cit.*, ch. 5, p. 61.

44 *Op. cit.*, ch. 1, p. 14; ch. 5, p. 61, 62.

45 *De sensu et sensato*, lect. 2, no 29.

rum sed per modum unius, intelligit, et infinita secundum quantitatem, neque actu, neque habitu sed impotentia apprehendere potest [46]. Unde neo-realismus phenomenologicus Whitehead aliquem nominalismum nominalismo Bergsoniano valde similem sapit. Professor Sellars de Whitehead ait: "I think that there can be little doubt that Whitehead has been constantly shifting his position. My total reaction to Whitehead's philosophy starts from the conviction that his theory of knowledge is inadequate and hovers between neo-realism and critical realism. I cannot help feeling that vagueness here has led to unnecessary complications in his ontology" [47].

Roy Wood Sellars

Sellars, in Michigan universitate professor, physicum realismum, una cum critico-realismo propugnat ac evolvit [48]. Perceptionis mechanismum sic breviter dat: "I hold that perceiving is a directed, complex act in which "senso-data" under this external control are used as the basis for predicates, meanings, ideas of in terms of which the external denoted object is thought and, in verifical perception, disclosed" [49]. Sellars, cognitionis conditiones, mechanismum, et essentialem naturam, ceu generalibus principiis tradit.

Tria autem prima principia ad cognitionis ab organismo dependentiam se refferre nobis videntur. Sic sonant [50]. 1 — Humana cognitio, tum quoad externa "controls" tum quoad internas operationes, modo perfecte naturali conditionatur [51]. 2 — Humana cognitio, quamvis causaliter conditionetur et super neuro-muscularem mechanismum fundetur, cognitio tamen remanet [52]. 3 — Causalis theoria perceptionis ut "senso-datorum" non vero perceptionis theoria causalis, statuenda est. Ut videtur, Sellars, super cognitionis dependentiam ab organicismo multum insistit illamque nimis urget; nam admittit nostram mentem, aliquid physicum esse, et solas cerebrales activitates designare [53].De "Mind-Body" [54] saepe loquitur Sellars. Credimus Sellars in quemdam sensismum labi. Secundum scho-

---

46 I, qu. 85, art. 4; qu. 86, art. 2.

47 SELLARS, *op. cit.*, ch. 1, p. 11.

48 "This book is a development and defense of physical realism. ... Critical realism, is an elucidation of natural realism ... It follows that critical realism is one with natural realism as regards the directness and objectivity of knowing." *Op. cit.*, Preface, p. V.

49 *Ibidem*, p. VI.

50 "Human knowing is conditioned in a perfectly natural way as regards both external controls and internal operations". *Op. cit.*, ch. 4, p. 67.

51 "Though conditionned causally and resting on neuro-muscular mechanisms, human knowing is yet knowing". *Ibidem*, p. 70.

52 "The causal theory of perception should be restated as the causal theory of sense data and not of perceiving." *Ibidem*, p. 72.

53 "Forme active mind is but a term for cerebral activities of a complicated sort reflecting organic attitudes and relations." *Ibidem*, ch. 4, p. 77.

54 Ch. 1, p. 13.

lasticos intellectum et eius operationem, a diversa proportione elementorum compositum humanum constituentium, ex dispositionibus organicis aliquomodo dependere, admittimus; attamen immaterialitatem cognitionis intellectivae salvamus.

Tria alia principia Sellars, ad ipsam cognitionis naturam spectare credimus. Quartum principium Sellars, positis ponendis, transeat. Sic enuntiatur: "Knowing must be studied at its various levels as a characteristic claim of the human knower" [55]. Duo ultima principia sic formulantur: Cognitionis actus complexus est, ac in conscientia apparet ut interpretatio quaedam externi obiecti in functione logicarum idearum [56]. Res a mente sed non in mente ut obiecta seliguntur; hoc autem significat cognitionem peculiarem transcendentiam involvere [57]. Thesis criticorealista Sellars in his principiis fundata sic sonat. Mea devenit thesis quod mentis nostrae operandi modus, scl. per conceptus ceu per instrumenta nos ducit ad proiiciendum evocationem eiusdem significationis intra ipsas res de quibus cogitamus. Logica entitas vertitur in universalia in ipsis rebus [58]. Praeterea Sellars curat ut directa cognitio servetur. "The critical realist seeks to keep the directness of knowing... The essential point is that the intention of conceptual cognition is direct and external" [59]. Unde theoria Sellars, in directam rerum singularium cognitionem immediate ducere deberet, e contra, ad nullam cognitionem rerum singularium nos ducit. Primo quia naturalismum Sellars reiecimus, atqui eius critico-realismus eius physici naturalismi non est nisi expansio [60]. Secundo, quia ipse Sellars ut nominalistam sese considerat [61]. Denique quia obiectum cognitum a cognoscente subiecto nimis separatur. Unde ait Maritain. "Ne prenant pas sur une chose qui la règle, la connaissance ne peut, en dépit des constructions éphémères élevées par les théoriciens de cet idéalisme redivivus, que se dépasser sans fin elle-même, en substituant vérité à vérité, elle n'atteint jamais rien" [62]. Unde Sellars intra sensismum et idealismum vagare nobis videtur.

---

55 Ch. 4, p. 73.

56 "The act of cognition is complex and appears in consciousness as an interpretation of an external object in terms of logical ideas." Ch. 4, p. 74.

57 "Things are selected as objects by the mind and are not in the mind. This signifies that knowing involves a peculiar transcendence." Ch. 4, p. 76.

58 "It is going to be my thesis that the very mode of working of our minds through concepts as instruments leads us to project the recurrence of the same meaning into the things we are thinking of. Logical identity is transformed into universals in things". Ch. 8, p. 158.

59 *Op. cit.*, ch. 8, p. 177, 182, 183.

60 "Critical realism merely expands the references and intentions of natural realism." *Op. cit.*, ch. 8, p. 158.

61 "I shall defend... logical conceptualism and ontological nominalism". Ch. 8, p. 155, 159. Preface, p. VI.

62 *Degrés du savoir, l.c.*

3. — De intuitionismo

Contra sensisticum positivismum ex una parte, et contra idealismum ex altera, maxima reactio, sub intuitionismi forma, praesertim in Gallia a Bergson, quem Leroy sequitur, exurrexit.

Bergson

Secundum Bergson, noster intellectus realitatem in tota sua amplitudine ambire nequit; nam realitas est ipsa "Duratio", quae semper fluens, totaliter apprehendi non potest [63]. Unde intuitionismus nostrum deficientem intellectum supplere debet [64]. Intuitio intellectiva posita a Bergson, sine ullo intermedio inter subiectum cognoscens et cognitum obiectum, sed per coincidentiam cum suo obiecto scl. "Duratione" procedit; est enim ultra intellectualis. Etenim Bergson ad Hoeffding scripsit: "Elle admet sans doute une série de plans successifs; mais sur le dernier plan qui est le principal, elle est l'intuition de la durée" [65]. In suo opere "Evolution créatrice" ait: "Théoriquement, il y a une espèce d'absurdité à vouloir connaître autrement que par l'intelligence; mais, si l'on admet franchement le risque, l'action tranchera peut-être le noeud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas... Il faut que notre pensée saute... il faut brusquer les choses, et par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle" [66].

Edouard Leroy

Leroy ac ipse suus magister fere eodem modo loquitur. "Déclarons tout simplement, que nous sommes plongés dans un océan d'images, qui constituent par définition la réalité" [67]. Pro ipso intuitio est cognitio quae sub purae et perfectae conscientiae forma apparet [68]. Praeterea intuitio aliquid transintellectuale est. "N'en concluons pas que l'intuition soit une démarche anti-intellectuelle, ni même extra-intellectuelle. Peut-être serait-il plus juste de la dire trans-intellectuelle, en tant que conscience d'une crise dans le progrès générateur de la connaissance" [69].

---

[63] "L'étoffe de la réalité est la durée, une réalité qui se suffit à elle-même". *Evol. créat.*, p. 323, 24 Ed., Paris, 1931. Concevoir est un pis aller dans le cas où l'on ne peut pas percevoir". *La perception du changement*, p. 5, Oxford, 1911.

[64] "L'existence de l'intuition nous rappellera toujours l'insuffisance de la connaissance intellectuelle". *Evol. créat., l.c.*

[65] HOEFFDING, *La phil. de Bergson*, trad. franç. par Jacques de Coussanges Alcan, 1916. La *lettre de M. Bergson* se trouve à la fin du volume.

[66] *Evol. créat.*, p. 210-211.

[67] *Revue de métaph. et morale*, p. 379, année 1921.

[68] "L'intuition c'est la connaissance apparaissant sous la forme de conscience pure et parfaite". *La pensée intuitive*, ch. 4, p. 149, Ed. Boivin, 1929.

[69] *Ibidem*, p. 183.

Quid de intuitionismo Bergson Leroy sentiendum sit? Obiective loquendo, quando de intuitione loquimur, inter intuitionem vulgarem et philosophicam distinguere debemus. In sensu vulgari, intuitio idem ac "divinatio sonat, et sine interpositione obiecti prius cogniti, obiectum directe attingit. Ista autem intuitio, quamvis ab omnibus et cognoscitivis et appetitivis nostris potentiis generatim pendeat, tamen, ab intellectus activitate et ab eius propriis et diversis, secundum individualem animarum differentiam, dispositionibus, primarie et principaliter causatur [70]. In sensu vero philosophico et scientifico, intuitio est directa et immediata cognitio, in qua cognita res, sine intermedio, cognitionis actum terminat [71]. Intellectualis nostra cognitio, nonnisi cum abstractionis mixtione, intuitiva est, et hoc in sensu valde improprio [72]. Nunc autem Bergson et Leroy, quia ab intellectus influxu, vulgarem intuitionem de qua maxime loquuntur separant, illam de facto destruunt; genuinam intuitionem philosophicam etiam evertunt. Nam, apud Bergson et Leroy, idea ut intermedium inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum tollitur. Maritain ait: "L'intuition bergsonienne, à ce point de vue, ne peut nous apparaître que comme une tentative de faire violence à l'esprit pour l'absorber dans la matérialité des choses" [73]. Unde ex hac parte, Bergson et Leroy, in aliquem sensismum incidere nobis videntur. Ex altera vero parte, certum est, Bergson et Leroy, phenominalismus docere; proinde pro nobis nominalismum profitentur. Propterea, sicut alii neorealistae "reactores" de quibus locuti sumus, Bergson et Leroy inter sensismum et idealismum pervagari et vix nostrum problema tangere multoque minus illud solvere nobis videntur.

Sane non arbitramur nos omnia hodierna non-scholastica systemata investigasse. Tamen, problematis de cognitione singularis materialis ab intellectu nostro, solutiones apud ipsos, negativas esse affirmare valemus. Quoad vero neo-reales reactiones, recte ait D. Maritain: "Tendances qui sont pour nous d'un très grand intérêt, et dont nous estimons très haut la valeur de stimulation intellectuelle, mais qui semblent peut-être un peu trop commandées par le besoin de réagir, contre des préjugés régnants, et surtout un peu trop abondantes ici en gratuité àpriorique, et là un peu trop indifférentes aux approfondissements métaphysiques" [74].

---

[70] J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, ch. 3, p. 175-186, 2 Ed. Paris, 1930.

[71] J. MARITAIN, *ibidem*, p. 152.

[72] *Ibidem*, p. 155.

[73] *Op. cit.*, p. 162.

[74] *Degrés du savoir*, ch. 3, p. 159.

II. — SCHOLAE AUGUSTINIANO-FRANCISCANAE SOLUTIONES

Quibusdam de platonico-augustiniano influxu supra franciscanam scholam breviter delineatis, apud franciscanos magistros finis tertii-decimi saeculi, postea apud Scotum et posteriores Scotistas, solutiones investigabimus. Tandem aliquid de averroismo et occanismo afferemus. Unde quatuor sequentur paragraphi.

1 — De platonico-augustiniano influxu

Inito talis articuli, atmospheram in qua Plato ad spiritualismum exaggeratum pervenit breviter descripsimus. Platonismus autem non solum apud non-scholasticos sed etiam apud scholasticos magnum influxum exercuit, modo quasi parallelo influxui peripatetico. Medio Aevo franciscanus ordo, quando anno 1231, cum Alexandro Halensi ut primo titulari cathedrae franciscanae Parisensis, doctrinam irradiare coepit, aliquem peripatetismum elementis platonico-augustinianis admixtum, remote a St. Augustino, proxime a St. Anselmo receptis, amplexus est, ita ut haec schola augustiniano-franciscana recte vocari possit.

St. Augustinus, multos neo-platonicos praesertim Plotinum et Porphyrium legit, et potest dici forma christiana platonismum induisse. Magni Aristotelem, sed maioris Platonem faciebat. St. Augustinus rerum sensibilium, contingentium cognitionem intellectualem quam vocat scientiam per oppositionem ad sapientiam quae versatur circa veritates necessarias et aeternas admittit. Istae veritates Dei illuminatione tantum cognoscuntur, veritates autem rerum sensibilium ab acie cogitantis cognoscuntur, sub voluntatis influxu, quae, sub Dei illuminatione, rerum sensibilium formas cum sensuum formis, sensuum formas cum memoriae formis, memoriae formas cum aciei cogitantis formis copulat. In prima et tertia copulatione datur *visio;* non datur intellectus agens[75]. Tunc ex ista doctrina unicus passus ad directam singularium materialium cognitionem admittendam, sicut apud Franciscanos sustinebitur, faciendus erit.

Sanctus Anselmus (1033-1109) a Sancto Augustino linea recta descendit. In suo Monodologio, plura quae cognitionis problema respiciunt, tradit. Sane neque directe neque indirecte nostrum problema in specie evolvit. At aliquid dicit, quo fundamentum praebetur opinioni quae postea sicut angularis lapis totius franciscani systematis latebit[76]. En aliquis

---

[75] *De Trinitate*, L. 11, c. 9, no 15-16. Migne, *PL.*, vol. 42, col. 935-936.

[76] P. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 82, vol. I, Louvain, 1927.

textus: "Quantumcumque rem mens, seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat, et hoc quidem cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est et maxime cum cogitat aliquod *corpus*, clarius percipitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi" [77].

Alexander Halensis, "doctor irrefragabilis", ascensui magistrorum franciscanorum usque ad culmen, scl. usque ad Scotum impulsum dedit. In sua Summa theologica scribenda, philosophicas doctrinas, a Sancto Augustino et Anselmo praecipue excogitatas et iam in academiis Medii Aevi usu receptas, fidelissime amplectitur. Pro ipso, Sto. Augustino et Anselmo quam Philosopho plus credendum est. Infra ex primo libro Summae eius, aliquid hauriemus quo "liquet Alexandrum in isto libro, ab Aristotelismo parum accepisse sed et principiis Sancti Augustini et Anselmi constanter et aperte adhaesisse" [78].

Ad Alexandrum sequetur Scotus, doctor subtilis, culmen ad quod omnes franciscani maioris partis XIII saeculi accedunt et a quo omnes scotistae posteriores originem ducunt. Scotus multa quae apud Alexandrum in radice inveniuntur evolvit. Ut videbimus, Scotus, in de *Rerum Principio*, explicat quomodo intellectus noster singulare dicens actualem existentiam, sese immiscendo sensibus cognoscat, sicut sol omnia substantialiter et efficienter illuminat. Atqui, ait Landry "cette doctrine de Scot sur la connaissance a une saveur augustinienne. Les images dont il se sert semblent confirmer l'origine augustinienne de sa pensée; elles impliquent le symbolisme cher aux disciples médiévaux de saint Augustin" [79].

2. — Antiqua franciscana schola

Omnes franciscani nostrum intellectum singulare materiale cognoscere admittunt; sed, diversis D. Thomae textibus permoti, omnes ita factum exaggerant ut ad directam cognitionem admittendam logice ducantur. Hic autem quid scholae antiqui magistri, scl. Alexander Halensis, Gullielmus a Mare, Mathaeus ab Aquasparta, Richardus a Mediavilla, de problemate senserint percurremus, ac eorum solutiones non omnino inter se concordes videbimus.

---

77 *Monodologium*, c. 33, *PL.*, vol. 158, col. 183.

78 *Opera Halensis, Prolegomena*, vol. I, p. XXVIII sq. et XXXIX, Ed. Quaracchi, 1924.

79 *Duns Scot*, p. 192, Ed. Alcan, 1922.

80 *Summa Theol.*, 1, col. 173, p. 256, vol. 1, Ed. Quaracchi, 1924.

1° *Alexander Halensis* († 1245)

Alexander de problemate ex professo non tractat. At de singularium cognitione a divino intellectu agendo, opinionis, quae ab aliis posterioribus franciscanis postea sustinebitur, fundamenta satis clare innuit. Etenim, ad aliquam obiectionem respondens ait ipse: "Immaterialitas intellectus non est ratio quare non intelligitur singulare, quia tunc angelus non intelligeret" [80]. Pro nobis, intellectus immaterialitas quominus singulare materiale directe cognoscat impedit, at ex hoc non sequitur angelum singularia materialia directe non apprehendere [81]. Alexander pergit: "Nota igitur quod intellectus humanus intelligat singulare per speciem... eius acceptam adminiculo sensus... qua quidem specie intelligitur res cuius est species, scl. singulare" [82]. Unde Alexander nos per speciem universalem singulare materiale directe cognoscere non affirmat; sed posteriores franciscani illam expressionem "res cuius species... scl. singulare", in sensu directae cognitionis singularis materialis evolvent.

2° *Gullielmus a Mare* († 1293)

Gullielmus, in suo opere *Correctorium fratris Thomae,* anno 1278, edito, multa ex D. Thomae, corrigere vult. Quoad singularis materialis cognitionem, D. Thomae doctrinam praesertim in *summa* et in quaestione *de anima* legendo, Gullielmus credit St. Thomam, possibilitatem pro nostro intellectu, singulare materiale cognoscendi, negare, et exclamat: "Hoc praebet occasionem errandi" [83]. Tunc, nos de facto singulare materiale cognoscere, per septem argumenta probare intendit. Ista argumenta, ex modo syllogismum conficiendi [84], ex aspectu intellectus ad phantasmata, ex recta agendorum ratione, ex distinctione universalis a singulari, ex poenitentia peccatorum, ex auctoritate St. Augustini [85], ab omnibus aliis franciscanis denuo resumenda, factum sat recte probant. Attamen ex Gullielmi contextu ista argumenta non auferenda sunt; tunc videmus Gullielmum omnibus istis argumentis ad directam singularis materialis cognitionem intellectualem probandam uti. Richardus Clapwell, Gullielmi contradictor, in suo opere *Correctorium corruptorii fratris Gullielmi,* anno 1282 in lucem prolato, ad Gullielmi argumentum "ex peccatorum poenitentia", simpliciter declarat "Actiones exteriores corporales cognoscuntur et intellectu indirecte, sicut singularia materialia", et addit: "Idem est dicendum contra alia argumenta [86]. Contra autem argumentum Gullielmi, sumptum ex abstrac-

---

81 ST. THOMAS, *De Ver.*, qu. 8, art. 11, ad 2, ad 13; I, qu. 57, art. 2

82 *Summa Theol., l.c.*

83 GLORIEUX, *Qu. disp. de cognitione,* art. 2: *Correctorium corruptorii "Quare"*, p. 13, Louvain, 1927.

84 *Op. cit., l.c.* et art. 10, p. 382.

85 *Op. cit.*, p. 16; ST. AUG., *De Civ. Dei*, l. 22, c. 29 (*PL* 81, 800).

86 *Op. cit.*, p. 13, 14, 17, 382.

tione universalis a singularibus, quae debent "directe" cognosci, Richardus ait: "Innuitur falso, quod primo intellectus singularia intelligat... Hoc enim est falsum et contra Philosophum manifeste. Positio Gullielmi in sequenti declaratione clare patet: "Dici potest quod intellectus noster non solum cognoscit... per species universales... sed etiam per species singulares et per tales intelligit singularia". "Quando hoc dicunt, manifestum est, ait Richardus, quod negant doctrinam totam philosophorum".

3° *Cardinalis Mathaeus ab Aquasparta* (1240?-1302)

Cardinalis Mathaeus, argumentis ex parte actus speculativi et practici sumptis [87], eodem modo ac Gullielmus a Mare factum cognitionis singularis materialis positive probat. At, duo nova argumenta saepe saepius postea repetenda tradit. Ex parte potentiae intellectivae sic arguit: "Quoniam in potentiis ordinatis ad invicem, quod potest virtus inferior, necessario potest virtus superior et amplius... Si igitur sensus... cognoscunt particulare... ergo et intellectus..." [88]. Ex parte vero obiecti cogniti, Cardinalis intellectum singulare, scl. hoc ens, idem ac verum cognoscere demonstrat [89]. Praeterea, Cardinalis, ex obiectionibus quas ex textibus Aristotelis, St. Augustini, Boetii, Averrois, conficit et quas recte quamvis non vere profunde solvit, factum negative seu indirecte bene illustrat [90]. Unde Card. Mathaeus concludere iure meritoque potest: "Dicendum est quod intellectus noster cognoscit... singulare" [91].

Nunc autem pro Cardinali "modum videre quo intellectus singularis cognoscat difficile est" [92]. Attamen suam thesim sic proponit: "Intellectus noster, in praesenti statu cognoscit universale per speciem universalem, directe singulare per speciem singularem" [93]. Patet Cardinalem Gullielmo adversari. Suam autem thesim indirecte et directe demonstrare conatur. Primo adversarios refutat. Etenim D. Thomam aggreditur, de cuius doctrina in De Veritate, qu. 10, art. 5, ait: "Iste modus ponendi non videtur bene intelligibilis" [94]. Contra D. Thomam, sic argumentatur: Intellectus singulare materiale, "aut cognoscit in phantasmate, aut in semetipso; non in phantasmate quia in phantasmate, non est intelligibile in actu et quia oportet quod cognitum sit in cognoscente, phantasma autem non est in intellectu" [95]. Ergo intellectus cognoscit singulare in semetipso. Contra hoc autem sufficit ut dicamus Cardinalem non eodem modo sicuti nos de

87 *Q. disp., de cogn.*, p. 305-306, Ed. Quaracchi, 1903.
88 *Op. cit.*, p. 305.
89 *Ibidem.*
90 *Op. cit.*, p. 298 sq. et 305 sq.
91 *Op. cit.*, p. 305.
92 *Op. cit.*, p. 307.
93 *Op. cit.*, p. 309.
94 *Op. cit.*, p. 308.
95 *Op. cit.*, p. 308.

munere agentis intellectus sentire[96]. Cardinalis adhuc contra D. Thomae positionem circa practicam intellectus cognitionem, mediante cogitativa fortiter insurgens et obiiciens ait: "Hoc non videtur intelligibile, "quia non videtur probabile quod duae potentiae componant unum syllogismum"[97]. Non negamus, secundum D. Thomae doctrinam, operativum syllogismum a duabus potentiis, aliter et aliter fieri: in hoc casu, cogitativam secundum universalem rationem movet[98], unde Cardinalis, quomodo mens vires inferiores regat[99], adamussim inspicere debuisset. Cardinalis Matheus semper modo negativo procedens, illos qui dixerunt intellectum per eamdem speciem universalem singulare cognoscere profligare vult. "Impossibile enim videtur, arguit Cardinalis, quod una species sit simul abstracta et concreta"[100]. Respondemus, hoc, in cognitione directa, sed non in indirecta singularium cognitione rite explicata, repugnare. Sed "species universalis una, ait Cardinalis, sufficit ad cognoscendum unum hominem ut homo est. Ergo oporteret tot species habere quot tales homines cognosceret"[101]. Antecedentem concedimus sed consequentem negamus seu ad mentem Ioannis a St. Thoma distinguimus. Si in ipsa natura communi, non est aliquid variandum vel si similitudo naturae et accidentium inveniatur, tunc nova species non requiritur. At, si natura communis, ex tali individuo, melius intelligi possit, vel si ipsa individua accidentia dissimilia habeant, tunc nova species dari debet[102].

Diximus autem Cardinalem ab Aquasparta suam thesim etiam directe demonstrare satagere. Etenim species universalis non sufficit ad cognoscendum singulare quia "fortassis licet prius in habitu cognoscat hominem in universalem, tamen prius actu cognoscit hunc hominem". Nam "intellectus primo acquirit notitiam singularis per sensus quibus mediantibus species singularis defertur ad intellectum"[103]. Sed quomodo hoc fiat, ipse non explicat: "Hic, ait, non determinamus de causa individuationis"[104]. Caeteroquin Cardinalis, circa talis singularis speciei naturam in dubio versatur. Inter alia enim dicit: "Species singularis quodammodo est materialis... et immaterialis"[105]. Praeterea contra omnes, nos concretam existentiam singularis materialis cognoscere negat. "Intellectus illud singulare non potest cognoscere esse, nisi per sensus"[106]. Unde remanet ut

---

96 *Op. cit.*, p. 315.
97 *Op. cit.*, p. 308.
98 Cf. *Sum. Theol.*, I, qu. 81, art. 3.
99 I, qu. 77, art. 4; 1a 2ae, qu. 17, art. 1; c, et ad 7; 1 2ae, qu. 13 a. 1.
100 *Op. cit.*, p. 309.
101 *Op. cit.*, p. 309.
102 IOANNES A ST. THOMA, *Phil. nat.*, p. 3, qu. 10, art. 4, p. 484, Ed. Vivès, 1883.
103 *Op. cit.*, p. 309.
104 *Op. cit.*, p. 309.
105 *Op. cit.*, p. 312.
106 *Op. cit.*, p. 310-311, p. 230.

Cardinalis, solam et directam et absolutam quidditatis singularis materialis cognitionem admittat. "Si agatur de cognitione demonstrativa, non intelligit sic singulare. Sed si loquamur de intellectu quantum ad operationem absolutam et puram qua concipit rerum quidditatis, "tunc intellectus potest intelligere aliud singulare absolute"[107]. Restat igitur iuxta illum nos sola accidentia externa directe cognoscere. Tunc ubinam differentiam inter sensitivam et intellectualem cognitionem sit? Uno verbo Cardinalis positio sensismum aliquo modo sapit.

4° *Richardus a Mediavilla.* († 1308)

Iste magister, secundum P. Hocedez[108], est ultimus antiquae franciscanae scholae dux et actor. In prima parte articuli cuiusdam, de facto cognitionis singularis materialis ex professo tractans[109], simili modo ac Gullielmus et Card. Matheus, procedit. Attamen Richardus, argumento ex abstractione desumpto, propter solam traditionem, uti videtur, nam Richardus nos prius universale quam singulare cognoscere docet[110], et, ut suam positionem cum D. Thomae componat, conatur, atque scribit: "De potentia phantasmatis repraesentantis rem sub esse singulari, educitur per naturalem actionem intellectus agentis, quaedam refulgentia rem repraesentans sub esse universale, non separata a phantasmate... quae directe et mediate obiicitur intellectus, et ideo mediante refulgentia praedicta, intellectus reflectitur supra phantasma"[111]. Ista autem cum D. Thoma analogia, nobis vitiari videtur; Richardus equidem nos, per eamdem speciem numero, universalia et singularia intelligere sustinet: "In hoc colore est color. Species ergo quae repraesentat hunc colorem, repraesentat etiam colorem"[112]; sed ista evolvendo, addit: "Si (intellectus) moveat seipsum per illam similitudinem repraesentantem hunc colorem, tunc cognoscit hunc colorem"[113], et hoc, uno Richardi argumento illustrari credimus: "Species cum sit accidens, est aliquid singulare. Ergo ratione suae singularitatis potest ipsum (intellectum) ducere in cognitionem singularis[114]. Unde credimus Richardum directae singularium cognitioni favere. Cum St. Thoma, vero respondemus: "Aliquid cognoscitur secundum quod est in cognoscente repraesentatum et non secundum quod est in cognoscente existens"[115]. De cetero Richardi positio, ex alio argumento minime firmatur. Nam sic ipse arguit: "Per solum intellectum cognoscimus nos

---

107 *Ibidem.*
108 Richard de MIDDLETON, Préface, Louvain, 1925; DE WULF, *op. cit.*, p. 331.
109 *Comm. in II Sent.*, dist. 24, art. 3, qu. 4, p. 311-313, Brescia, 1591.
110 *Loc. cit.*, in corp., art.
111 *Ibid.*, dist. 25, art. 5, qu. 1, p. 332, et *l. c.*
112 *Loc. cit.*
113 *Loc. cit.*
114 *Loc. cit.*, 1 sed contra.
115 *De Veritate*, qu. 2, art. 5, ad. 17; 1, qu. 85, art. 2, ad 2.

cognoscere singularia. Atqui intelligere nos cognoscere singularia pendet ex eo quod intelligimus singularia. Ergo cognoscimus singularia" [116]. Cur non concluserit: Ergo cognoscimus singularia indirecte? Etenim in ista reflexione, vi cuius nos singularia intelligere cognoscimus, aliquis directus conceptus evidenter supponendus est. Atqui, iste directus conceptus, quia precise immaterialiter est quam ipsa specie quam praesupponit, singulare materiale directe exprimere nequit. Unde, recte P. Simonin: "Richard rapproche son opinion personnelle autant que faire se peut de celle de saint Thomas, soit qu'il ait insuffisamment compris ce dernier, soit que, sans être dupe des mots, il entend les utiliser au service de sa thèse" [117].

3. — Scoti et quorumdam scotistarum solutiones

Priusquam de Scoto et quibusdam scotistis sermo fiat, de Marston et de Card. Du Four, forsan loquendum esset. At, de antiqua franciscana schola ad quam Marston pertinet, sat egimus; de Cardinali Du Four autem, indirecte, agendo de Scoto, tractabimus. Nam primae Card. Du Four disputatae quaestiones, quaestioni 13ae. *De Rerum principio* identicae apparent, et quamvis ista 13a quaestio a P. Delorme [118] Cardinali tribuatur, tamen totum opus *De Rerum principio,* Scoto generaliter assignatur. His autem dictis, in praesenti paragrapho, Scoto, Burlaeo, Mastico, et quibusdam hodiernis scotistis studebimus.

1° *Duns Scotus* (1266?-1308)

1 — *De facto* cognitionis singularis materialis.

Scotus, quando de isto facto agit, St. Thomam absolutam eius possibilitatem negasse evidenter credit: nam diversis in conclusionibus, variis traditionalibus et novis argumentis factum cognitionis singularis materialis probare intendit. "Falsum est, ait Scotus, singulare materiale non esse intelligibile"; ad hoc autem demonstrandum, refert damnationem ab episcopo Parisiensi latam circa assertionem: "in angelis, tot sunt species quot individua", et sic ut D. Thomae positionis ipsum fundamentum evertat conatur, nempe principium individuationis a D. Thoma positum ut impediens quominus singulare materiale a nobis (directe) cognoscatur [119]. Sed quid ad nostrum problema faciat ista damnatio? Nihil, quum in angelis et in composito materiali, ut singulare materiale, individuationis principium differat, et proinde etiam singularis materialis intelligibilitas pro angelis et pro nobis. Atvero, Scotus ex abstractione quae ab intellectu possibili

---

116 *Loc. cit.*, in corp., 4 Ratio.

117 *La connaissance humaine des singuliers matériels*, dans *Mél. thom.*, p. 298, vol. 2, 1924.

118 *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 2 vol., Louvain, 1927.

119 *De Anima*, qu. 22, no 4, vol 2, p. 574, Lugduni, 1639.

fit[120], aliud argumentum conficit. Contra vero Scotum respondemus: positivam abstractionem ab intellectu possibili fieri, negativam autem de qua hic agitur, ab agente intellectu, tamen ab intellectu possibili considerari.

"Singulare, adhuc declarat Scotus, est a nobis intelligibile secundum se"; tunc argumentum Mathaei ab Aquasparta sed magis evolutum tradit. Sic sonat. "Singulare est ens et perfectius ens quam universale. Nam supra naturam communem addit differentiam individualem. Sed perfectior intelligibilitas sequitur perfectiorem entitatem - Ergo[121]. Istud vero Scoti argumentum nimis probare nobis videtur. Etenim singulare materiale prout magis actuatum, esse perfectiorem entitatem admittimus, sed propter hoc, eius intelligibilitas intellectus nostri naturae et eius procedendi modo non magis accomodatur. Perfectior enim intelligibilitas perfectiorem entitatem rite sequitur, quando ista intelligibilitas nostri intellectus recte proportionatur. Sed singulare ut addens individualem differentiam, a conditionibus materialibus non adhuc denudatur; proinde ut sic singulare secundum se intelligibile non est. Sed si Scotus in metaphysico campo maneat, tunc de individuo vago ageretur, sed de isto, in problema, saltem directe fieri non debet quaestio. Nunc autem uno Scoti argumento A. Halensem revocante praetermisso[122], istud aliud invenimus. "Si singulare (secundum se) non repugnat intelligibili, neque repugnat de materia singulari, quia haec materia non addit supra speciem nisi singularitatem"[123]. Respondemus: si Scotus per singularitatem, modum essendi particulariter in communi, ut ad mentem Caietani loquamur, intelligat, a singulari, ratione alicuius inclusi in universale, intelligibilitas non excluditur, quia iste essendi modus, simul cum ipso universale est, et solum natura ei posterior. Nam secundum D. Thomam, materiam primam per habitudinem ad formam intelligere possumus, quamvis ista cognitio, ad individualem materiam (directe) cognoscendam non sufficiat[124]. Si autem Scotus per singularitatem, modum essendi particulariter in singulari intelligat, a singulare sic concreto (directa) intelligibilitas tollitur.

Praeterea Scotus adhuc declarat "Singulare est a nobis intelligibile pro statu isto". Tunc quinque argumenta tradit ex quibus tria traditionalia sunt, duo vero, ex inductione et ex impositione nominum rebus singularibus, nova videntur[125]. Ista autem argumenta cognitionis factum bene probant. Denique Scotus aliam conclusionem addit: "Singulare est a nobis intelligibile pro statu isto"[126]. Ad hoc demonstrandum, plura argumenta adhibet,

120 *De Anima, l. c.*
121 *L. c.*; cf. S. THOMAS, *In 7 Meta.*, qu. 15, no 4, vol. 4, p. 714.
122 *De An.*, qu. 22, no 4.
123 *De An.*, qu. 22, no 4; cf. S. THOMAS, *In 7 Meta.*, qu. 15, no 4.
124 ST. THOMAS, *De Veritate*, qu. 10, art. 4, corp.
125 *De An.*, qu. 22, no 4, 5.
126 *7 Meta.*, qu. 15, no 3, 6.

quae fere omnia traditionalia sunt et ex quibus duo probant, singulare secundum se intelligibile esse, et septem ostendunt singulare pro statu isto a nobis intelligibile esse. Unde expressio "per se" idem ac "secundum se" et "pro statu isto" referre videtur; proinde Scotus, praesertim in suis propriis argumentis, quando de facto cognitionis tractat, metaphysicum ordinem, et concretum ordinem in quo singulare materiale sistit, permiscere nobis saltem apparet.

2 — *De modo* cognitionis singularis materialis.

Scotus, relate ad modum quo singularis actualem existentiam cognoscimus, hanc thesim, contra Card. Mathaeum ab Aquasparta, formulat: Intellectus coniunctus, actu existente sensus particularis, apprehensione attingit actualitatem existentiae cuiuslibet rei singularis, vel saltem si convertat se attingere potest"[127] et hoc directe probare intendit. Ista enim conclusio teneret, quia intellectus, per influentiam, per substantiam et in ratione perfectivi sensibus sese intimat. *Per influentiam* quidem, quia "in omnibus ordinatis ad invicem, virtus supremi attingit vel attingere potest omnes aspectus inferiorum, intellectus autem est suprema cognoscitiva in homine"[128]. Istud autem traditionale argumentum, alio loco parallelo illustrato, nos directe existentiam actualem singularis cognoscere probat. "... superior possit etiam perfectiori modo obiectum illud cognoscere, et sub eadem *ratione cognoscibilitatis* ex parte obiecti..."[129]. Hoc autem plane negamus[130]. — *Per substantiam* vero "quia intellectus se intimat sensibus sicut anima corpori, quia anima et intellectus sunt idem..."[131] Istam identitatem reiicimus[132]. — *Ratione* autem *perfectivi* quia intellectus potentia... perfectissima debet magis diffundere, actum suum, corrigendo, per iudicium cognitiones sensitivas...[133] Haec ratio in se esse bona nobis videtur, sed ex hac, nos in sensatione actualem singularis existentiam directe cognoscere non sequitur[134].

Praeterea, Scotus suam thesim etiam indirecte defendit; tunc D. Thomam aggreditur. Etenim, Scotus, ex D. Thomae opinione suo modo resumpta, credit, nostrum intellectum singulare, nisi ut intra phantasiam et non ad extra attingere. Proinde, Scotus declarat; si hoc sit verum, nunquam in hac vita aliquid de singulare cognoscimus, et postea phantasiae munus longe suo modo explicat[135]. Quamvis autem, propter ipsam

127 *De Rer. Princ.*, qu. 13, art. 3, no 37, p. 115-116, Ed. Lugduni, 1639.
128 *Op. cit.*, no 15.
129 *Quodlib.* 13, no 9, Ed. Lugduni, 1639. Cf. aliud arg. *De R. Princ.*, no 15.
130 ST. THOMAS, *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 5.
131 *De Rer. Princ.*, qu. 13, art. 2, no 16.
132 *Sum. Theol.*, I, qu. 77, art. 1; *Qu. de An.*, art. 12; *De Spir. Creat.*, art. 2.
133 *De Rer. Princ., l. c.* no 19; no 42; cf. aliud arg., *ibidem*, no 17.
134 *Sum. Theol.*, 1, 2ae, qu. 17; I, qu. 76, art. 3, ad 4.
135 *De Rer. Princ., l. c.*, no 32.

thesim et varios textus[136] Scoti, ad hominem replicare possemus, tamen solum respondemus: secundum St. Thomam, noster intellectus, per conversionem ad phantasmata, singulare indirecte cognoscit; sed non est necessarium ut phantasiam in actu suo cognoscamus; sufficit vero ut intellectus ad obiectum in phantasmate repraesentatum revertatur et ista obiecti ad extra repraesentatio, in ipsa specie universali connotetur: per hanc autem responsionem, plures obiectiones[137] Scoti solvuntur. Praesertim illa "Universale nequit ullo modo ducere in cognitionem singularis, quia non habet illam determinationem correspondentem illi quam singulare addit supra universale[138]. Unde Scotus, in sua thesi, secundum quam" intellectus eamdem actualitatem attingit ut est in sensu[139], et probabiliter sine speciei adminiculo[140], distinctionem inter sensitivam et intellectivam cognitionem non satis servat, — quidquid de hac re ipse dicat[141]; unde magistrali modo a Ioannis a Sto. Thoma famoso quodam textu profligatur: "Sicut intellectus et sensus sunt potentiae valde diversae, ita in suis obiectis, intelligibile et sensibile debent... etc.[142].

Sed nunc, quid, circa cognitionem rationis propriae singularitatis, doceat Scotus. Primo declarat. "Nulla potentia nostra nec sensitiva nec intellectiva potest cognoscere singulare sub propria ratione singularis"[143]. "Ista autem negatio, ait Scotus, non est in nobis quia repugnat intellectui nostro (hoc fit in patria) sed pro statu isto, intellectus noster nil cognoscit nisi quod potest gignere phantasma"[144]. Etenim "species universalis naturae non potest repraesentare singularia sub propriis rationibus quia cum universale non contineat entitatem physicam, neque continet eorum intelligibilitatem"[145]. Scotus alia argumenta[146] etiam addit, quae positis ponendis, transire possunt. Credimus vero, *haec Scoti dicta laudanda esse.* Nam, arbitramur concretam singularis materialis essentiam, nos semper fugere, in hac vita. Attamen Scotus aliam conclusionem sat miram formulat: Singulare sub propria ratione singularitatis non est intelligibile nisi in conceptu vago seu confuso aut certo aggregato. Tunc quid, per rationem propriam singularitatis intelligat Scotus? Est natura communis, non in quantum est haec, sed in quantum propriis accidentibus afficitur[147].

---

136 *De R. Princ.*, no 22, 39, 40, 43.
137 *De An.*, qu. 22, no 3; *De R. Princ.*, no 34.
138 *De Rer. Princ., ibidem.*
139 *De Rer. Princ.*, n. 37.
140 *De An.* qu. 17,, no 12, 16; 1, dist. 3, qu. 6, p. 146; vol. 12.
141 *De Rer. Princ.*, no 37.
142 *Phil. nat., l. c.*, p. 472.
143 *De An.*, qu. 22, no 6, 7.
144 3, dist. 14, qu. 3, no 9.
145 2, dist. 3, qu. 11.
146 *De An., l. c.*; 7 *Meta.*, qu. 15, no 5, 6.
147 7 *Meta.*, qu. 15, *l. cit.*

"Modus intelligendi (hanc naturam) non est simplex neque simpliciter quidditativus, sed compositus [148]. "In phantasia" enim, "confusum est substantia cum accidentibus... Intellectus intelligendo, abstrahit quodcumque aliorum; intelligendo tandem ut intelligat singulare secundum naturam quae est haec, non in quantum est haec, sed cum accidentibus propriis, huic componit subiectum cum accidentibus et ita terminus a quo et ad quem *reflexionis* est confusum, et in medio est distinctum" [149].

Talis Scoti positio inadmissibilis nobis apparet, nam quomodo, cum conceptu confuso, veritatem de singularibus habere possimus. Deinde quomodo proprius et directus conceptus de existentia actuali singularis, cum indirecto, at confuso conceptu, de quidditate singulari, in uno eodemque actu intellectus conciliari seu adunari possent, quando recolimus Scotum nullam distinctionem inter existentiam et essentiam admittere. Unde, omissis pluribus corollariis, in quibus aliquae contradictiones apparent, praesertim circa primum cognitum intellectus nostri [150], testante Ioanne a Sto. Thoma [151], concludimus, Scotum, de problemate cognitionis singularis materialis "lubrice loqui", ut ait Banesius [152].

2° *Galterius Burloeus.* (1275-1342).

Burloeus, saecularis clericus ac genuinus Scotista [153], primo ostendit factum cognitionis singularis materialis, propter tria traditionalia argumenta constare [154], postea vero, nos prius cognoscere singulare materiale, cognitione confusa, quam universale, demonstrare intendit. Unde de problemate nonnisi indirecte tractat. Tria autem nova et positiva argumenta expandit. "Universale, ait, est aequaliter indifferens ad omnia. Ergo non magis ducit in cognitionem unius singularis quam alterius" [155]. Antecedentem vero distinguimus: universale reflexum est indifferens; concedimus: "Ipsa natura ait D. Thomas, habet esse in intellectu, abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam... et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi" [156]. Universale directum vero in ordine cognitionis psychologico, non est indifferens. "De eius natura, adhuc scribit D. Thomas, est quod in aliquo

---

148 *De An.*, qu. 22, no 8, 9; *De Rer. Princ.*, qu. 13, no 45.

149 *7 Meta.*, qu. 15, *l. cit.*

150 *7 Meta.*, qu. 15, no 4; 2, dist. 3, qu. 11, no 10; 1, dist. 3, qu. 3; *De An.*, qu. 22, no 8-9. I, dist. 3, qu. 2.

151 *Phil. nat.*, P. I, qu. 1, art. 3, vol. 2, p. 21; *Sum. Theol.*, I, qu. 28, art. 3; qu. 95, a. 3.

152 In I, qu. 86, art. 1, fol. 401, Duaci, 1614.

153 DE WULF, *op. cit.*, p. 365.

154 *I Phys.*, arg. 1, 2, 3, col. 22, Venitiis 1689.

155 *I Phys.*, arg. 4, col. 22.

156 *De Ente et Essentia*, c. 4, no 2, Ed. Taurini, 1932.

individuo existat, quod non est absque materia corporali... oportet quod universali utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species quae sunt naturae in particularibus existentes[157].

Hic, aliquod argumentum Burloei praetermittimus[158], quia quamvis sub aliqua forma nova, tamen Scotum revocat, de caetero longa refutatio ex Ioanne a St. Thoma desumpta afferri posset[159]. Sed Burloeus adhuc scribit: "Nil est extra animam nisi singulare; sed illud quod est extra animam primo intelligitur, quia anima non intelligit se nec aliquid in ipsa nisi per reflexionem"[160]. "Nisi per reflexionem" *propriam* adderemus. Sed ex hoc, nos singulare materiale cognoscere nonnisi modo directo, non sequitur. Nam praeter directam cognitionem et proprie dictam reflexivam, datur improprie dicta reflexio, quae nil aliud est quam ipsa conversio ad phantasmata, recte intellecta[161]. Postea Burloeus, indirecte arguens, D. Thomae *Commentarium in* 3 *de Anima Aristotelis* aggreditur. "Intellectus intelligit singulare primo et directe, et universale quasi per modum lineae reflexae, et haec est intentio Philosophi, et hoc est secundum omnes expositores Philosophi"[162]. Procul dubio, Burloeus, averroismo, tunc temporis invadente imbuitur et Averroem citando, arabicos commentatores pseudo-aristotelicos sectatur. Denique aliqua alia minoris momenti scrivit[163] quae, illum circa plurima relate ad cognitionem in genere, a nobis differe plane ostendunt.

3° *Bartholomaeus Mastrius* († 1673).

Iste franciscanus magister de nostro problemate per longum et latum tractat; fere sexdecim franciscanos, multos thomistas quodam nominalistas et suarezianos citat. Quoad factum problematis nil novi affert sed de modo cognitionis agendo, thomistas praesertim refutat et Scotum explicare intendit.

Singulare materiale, declarat Mastrius a nobis pro statu isto concipitur conceptu proprio saltem ut a communi distinguitur. Ad hoc autem demonstrandum novem argumenta[164] quae traditionalia omnino sunt adhibet. Credimus vero haec argumenta nostrum intellectum habere conceptum proprium de singulari materiali probare, non autem conceptum proprium directum, ut tenet Mastrius. Etenim Mastrius, Iavello citato "argumenta

---

157 I, qu. 84, art. 7, c. et ad 1.
158 *I Phys.*, arg. 6, col. 22. Omittimus etiam arg. 5.
159 *Phil. nat.*, 1, qu. 1, art. 3, vol. 2, p. 17. Ibi agit de "noto quoad se et de noto quoad nos.
160 *I Phys.*, arg. 7, col. 22.
161 P. A STO. THOMA, *Phil. nat.*, 2, qu. 10, a. 5, vol. 3, p. 484.
162 *I Phys.*, ad 1, col. 23.
163 *I Phys.*, ad 3, ad 4, ad 5, col. 24.
164 *De Anima*, qu. 7, art. 1, no 209, Venitiis 1689.

adducta probare intellectum nostrum cognoscere singulare, mediante cogitativa" (7 *Meta.* qu. 16) illum confundere conatur syllogismo quodam[165], qui Cardinalem Mathaeum ab Aquasparta revocat. Praeterea Mastrius ad Banesium appellat. Sed frustra, quia ut videbimus, Banesius, nos habere conceptum proprium sed indirectum admittit, Denique Mastrius satagit ut Caietanum profliget[166]: "Sic etiam pariter, inquit Caietanus, intellectum ideo cognoscere hanc propositionem, Socrates est homo quia cognoscit universale Socratis in specie intelligibili: "Hoc prorsus vanum est, ait Mastrius, quia non defenditur obiectum potentiae inferioris subordinatae percipi quoque a potentia superiori, particulare addit aliquid aliud supra naturam quod ab intellectu non perciperetur, quia tunc intellectus apprehenderet tantum quoad praedicatum et ignoraret cui subiecto attribueretur"[167]. Haec Mastrii idem ac Scoti dicta sonant. Caetero, Mastrius nos conceptum proprium sed directum habere, ita tenet ut in sua sequenti conclusione, in qua probare vult: nos cognoscere directe singulare, ait: "Id manifeste convincunt allatae rationes"[168].

Mastrius enim postquam tria traditionalia franciscana argumenta repetit[169], difficultates apud ipsos thomistas quaerit. Nam ait: "Ipsi thomistae nesciunt explicare quomodo fiat ista reflexio, et singulos modos hactenus excogitatos fuse refellunt recentiores"[170]. Fatemur hanc probationem valde curiosam esse ut postea videbimus; thomistae ut Capreolus et Caietanus confusum conceptum de singulari materiali profitentur; sed debet admitti omnes thomistas pro cognitione indirecta in genere tenere. Sed quid de franciscanis? Vidimus quomodo praesertim franciscanae antiquae scolae magistri a Scoto differant, in explicatione directae cognitionis, et quomodo ipse Scotus in multas difficultates lapsus fuerit. Immo, ut mox indicabimus, ipse Mastrius iisdem difficultatibus involvitur. Prosequitur Mastrius: "Quando fiat cognitio reflexa, singulare format conceptum proprium et distinctum ipsius (cf. Banes, J. a Sto. Thoma), et hoc est quod contendimus nempe, a nobis pro statu isto, attingi singularia proprio et quodammodo distincto conceptu, sive talis conceptus formetur directe, sive indirecte[171]. Sufficiat ut respondeamus istam assimilationem cum doctrina Bannezii et Ioannis a Sto. Thoma fere ridiculam esse. Denique: "Nec desunt thomistae qui species quasdam admittunt singularium formaliter et directe illas repraesentantes, relictas ex praecedente intellectione per quam arguitive et indirecte cognoscimus

---

165 *De An., l. c.*, no 210.
166 *De An.*, no 210.
167 *De An.*, no 210.
168 *De An.*, no 210.
169 *Ib.*, no 211.
170 *Ib.*, no 211.
171 *Ib.*, no 211.

singulare materiale, et Mastrius citat Complutenses (3 *De An.* qu. 6 disp. 8) [172]. Verum est, Complutenses hoc admittere, sed etiam nos, in prima cognitione singulare materiale indirecte cognoscere profitemur. Hic et nunc sat est Ioannis a Sto. Thoma conclusionem adducere: "Species impressae quae formantur in intellectu nostro, ex praeconceptibus speciebus... etiam non repraesentant illa adaequate et directe, sed sicut ipsi conceptus, a quibus formantur, licet possint repraesentare proprie et distincte singularia" [173]. De coetero conclusionem Mastrii adhuc et denique reiicimus propter istud traditionale argumentum quod adhibet Mastrius, nempe, singulare posse cognosci per propriam speciem [174]. Argumentum quod sequentem Mastrii conclusionem constituit.

Singulare ab intellectu cognoscitur per *propriam speciem,* non per speciem universalem. 1° Mastrius ut Scotus, fere arguit scl. ex eo quod universale nequit determinate et ex integro repraesentare singulare [175]. Hoc vero Burloeum etiam revocat. Contra autem hoc argumentum plures ex Sto. Thoma textus [176], et adaequatam refutationem ex I. a Sto. Thoma [177] affere possemus. Praeterea, Mastrius modo quasi novo, sic argumentatur: "Species singularis spiritualis exprimit quidquid materialiter exprimebat in sensibus" [178]. Sic Mastrius, Gullielmum a Mara et Mathaeum ab Aquasparta, supergreditur. Ad quod cum Ioanne a Sto. Thoma referre iuvabit: "Valde materialiter et per accidens respicitur specificativum proprium intellectus et discretio eius a sensu, si solum ponitur differentia in ipsa entitate speciei, non in obiecto repraesentato et modo repraesentandi eius. Nam obiectum repraesentatum est quod specificat et discernit, non entitas speciei. Vel ergo hoc obiectum sub eisdem conditionibus manet, sub quibus erat obiectum sensuum vel non. Si non manet, ergo relinquit illas, non fertur directe in illas intellectus... Si vero manet... parum refert quod entitas speciei repraesentantis sit spiritualis, siquidem entitas non specificat sed obiectum, obiectum autem omnino idem sicut in sensu, ergo specificatio, et sic non respicitur ut intelligibile in esse obiecti, nec manet proportionatum in esse obiecti, ipsi potentiae, ergo non attingitur ab ea [179].

Ultro Mastrius concludit: "Non datur species ita propria singularis ut eum repraesentet sub ratione propria singularitis et ducat in conceptum proprium ex propriis [180]. Mastrius eodem modo ac Scotus, procedit et hic

---

172 *De An., l. c.,* no 211.
173 *Phil. nat.,* 3, qu. 10, art. 4, p. 479, vol. 3.
174 *De An., l. c.,* no 211.
175 *De An., l. c.,* no 212.
176 I, qu. 84, a. 7; 89, art. 1, 2, 3, qu. 11, art. 2; qu. 56, art. 1; *Cont. Gent.,* II, c. 59, 72; *Cont. Gent.,* IV, c. 11.
177 *Phil. nat.,* p. 479.
178 *De An.,* no 213.
179 *Phil. nat.,* p. 473.
180 *De An., l. c.,* no 214.

incipiunt tergiversationes Mastrii in explicando Scotum. Nam in corpore probationis Mastrius scribit: Potentia *sensitiva* (?) apprehendit singulare secundum naturam communem non secundum singularitatem; "in responsione ad Iam, ait "sensus non cognoscit distincte naturam" et singularitatem, sed deinde scribit "non solum concipit naturam sed indistincte et confuse cognoscit singularitatem cum natura... Postea ad 5, declarat: "Sensum cognoscere singulare intuitive solum; intellectum *etiam* abstractive, idcirco cognitio singularium appropriatur sensui..."[181] Praeterea si, secundum Mastrium, singularitas confuse tantum cognoscatur per differentias extrinsecas (ad 7), quomodo tunc conceptum proprium habere possumus? Tunc Mastrius aliquam conciliationem tentat. "Aliud est, ait, singulare intelligi sub ratione singularitatis, sic non concipitur a nobis quia est concipere distincte. Aliud est: singulare dici obiectum intellectus, quia singulare (obiectum adaequatum intellectus!) intelligitur quoad omnia... Ergo singularitas concipitur confuse, ut inclusa in suo singulari, constituto ex natura ipsa et indifferentia individuali. Conceptus proprius habetur, non ex propriis, sed ex ipsa specie singularitatis elicitus, sed ex accidentibus extrinsecis illi soli individuo convenientibus et non alteri, est conceptus proprius sed compositus ex conceptibus multarum circumstantiarum"[182]. Proinde Mastrius ad eamdem Scoti conclusionem et consequenter ad ipsasmet eius contradictiones provehitur.

4° *Hodierni scotistae.*

Mastrius adeo mentem Scoti explicavit, ut hodierni scotistae problemati nil addant. P. M. Fernandez, editionem de Rerum Principio, nuper confecit, sed est sola reeditio. Anno 1908, in Gallia (Le Havre), in luce prolatum fuit, opus P.D.M. a Baliaco, cuius titulum sic se habet. Capitalia opera J. D. Scoti; sed hoc opus non est nisi aliquod compendium operum Scoti. P. Zaccharia Vande Woestyne in suo manuali, de problemate, solum synthetice secundum mentem Scoti tractat[183]. Laici vero qui de Scoto scripserunt, nil summi momenti dicunt. Landry de Sto. Thoma ait: "Il n'est pas étonnant que la doctrine de saint Thomas sombre dans d'infinies impossibilités[184], attamen difficultates quam apud Scotum sunt, nullo modo videt. Pluzanski, D. Thomam cum Scoto conciliare vult: "L'opposition entre les deux docteurs est plus dans la forme que sur le fond"![185] Denique Harris, recte declarat: The conceptualism of St. Thomas, as well as its realism are strongly emphasized, by Scot"[186]. Sed Harris Scoti realismum ad exaggeratum realismum tendere non videt.

---

181 *Ib.*, no 214.
182 *De Anima, l. c.*, no 215.
183 *Cursus phil.*, p. 278, vol. 2.
184 DUNS SCOT, p. 185; cf. pp. 187, 188, 199. Paris, 1922.
185 *La phil. de D. Scot*, p. 54, Ed. Paris, 1887.
186 *Duns Scotus*, p. 150; vol. 1, Oxford, 1927.

4. — De Averroismo et Occamismo

Franciscana iam percensita Scola, de Warrone a Mara, Scoti magistro, contra quem luctatur Capreolus[187], et de Apollinare[188], aliquid addere quidem potuissemus. Attamen, ad averroismum et occamismum, qui, maedio Aevo grassabantur nunc accedimus et illas veras scholas celeriter cursitabimus.

1° *De Averroismo.*

Averroes (1126-1198) averroismi ut pater stat, et platonico-aristotelico modo Aristotelem commentatus est. Circa autem cognitionem singularis materialis, hoc admittere videtur, scl.: nos, per comparationem ad universale, singulare materiale cognoscere[189], et "causa est quod formae non sunt extra materiam; forma enim carnis non denudatur a materia sed semper intelligitur cum materia[190]. Unde Averroes, intellectum nostrum singulare materiale mediante sensu et forsan directe cognoscere, admittere videtur, ut credit Card. Toledo[191], et unde, positionem franciscanam praesertim Scoti, quasi praevidere apparet. Iste autem averroismus, de cuius historia non est hic locus[192], sequenti saeculo, Sigerium a Brabantio († 1282 ?) attinxit. Sigerius D. Thomae, infensus adversarius, per maedium Aevum, latini averroismi dux et actor fuit. In suo opere autem *De Anima intellectiva*[193], theoriam averroisticam de unitate intellectus praesertim propugnat. Ioannis vero Ianduni († 1341), alii averroistae[194], positionem sic resumit Card. Toledo[195]: "Species ipsa universalis habet quamdam conformitatem cum phantasmate a quo est producta unde intellectus ratione speciei, cognoscit universale, ratione autem conformitatis cognoscit singulare".

2° *De Occamismo.*

Aureolus († 1322) et Durandus († 1334), ut occamismi praecursores aestimantur. *De Aureolo*, nil dicimus praeter hoc nempe: in suo opere[196], et testante Capreolo[197] indirectam singularis materialis cognitionem profiteri dici potest. *Durandus* autem, nos singulare materiale directe et primo intelligere, ut Burloeus, sustinet. Sub angulo famosae quaestionis de uni-

---

187 CAPREOLUS, 1, dist. 35, qu. 2, vol. 2, Ed. Turonis, 1900.
188 *De An.*, qu. 12.
189 3 *De An.*, c. 2, com, 9, 10. Venitiis 1574.
190 *Ibidem.*
191 Toledo, 3, *De An.*, c. 4, qu. 12, fol. 143, Venitiis, 1600.
192 MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au* 13*e s.*, Fribourg, 1899.
193 MANDONNET, *op. cit.*
194 IANDUNUS, 3, *De An.*, qu. 11, Venitiis, 1522.
195 TOLEDO, *op. cit.*
196 AUREOLUS, I, dist. 35, qu. 4, art. 2, 3.
197 CAPREOLUS, *l. cit.*

versalibus, nova argumenta tradit[198], quae a Capreolo[199] et praesertim a Caietano[200] profligantur. Sequi hoc luctamen, momentosum esset, sed praesens articulum protrahere nolumus. Cum *Occam* (1295-1350), occamista schola reapse incoepit. Inter alia, relate ad singularium cognitionem ait: "Singulare est primo cognitum, quia res extra animam quae non est signum tali cognitioni primo intelligitur"[201]. Attamen, quum pro Occam, "nullo modo sit res extra animam quodcumque universale"[202] et ideo "non sit universale nisi per significationem, quia est signum plurium[203], nulla proinde universalis scientia datur, et sic Occam purum conceptualismum profitetur. De Gregorio Arimensi († 1356) unus ex Occam discipulis, fere idem dicere possumus. Nam, quamvis ceu Durandus loquitur, tamen verus nominalista est, argumenta tradit[204], quae Capreolus refellit[205].

Conclusio brevis sit: cum augustiniano-franciscana schola et averroismo, problematis solutio, ad sensismum tendit — nam sensitiva cognitio ab intellectuali non recte distinguitur; cum autem occamista schola, solutio est nominalistica. Propter hoc autem ab istis scholis secedimus.

Emile BOUCHER, s.s.

---

198 DURANDUS, 2, dist. 3, qu. 7, col. 4, fol. 119, Lugduni, 1558.
199 CAPREOLUS, 2, dist. 3, qu. 2, vol. 3.
200 CAIETANUS, *In Ia*, qu. 86, art. 1, p. 347, vol. 5, Ed. Leonina, 1885.
201 *Sent., prol.* qu. 1, Lugduni, 1495.
202 *Quodl.* 5, qu. 12.
203 *Log.*, L. 1, c. 14, cité par PLUZANSKI, *op. cit.*
204 GREGORIUS, 1, dist. 3, qu. 3, art. 2, fol. 46-49, Venitiis, 1522.
205 CAPREOLUS, 1, dist. 35, qu. 2, vol. 2.

Notules bibliographiques

Louis Villette, *Foi et Sacrement*, du Nouveau Testament à saint Augustin (Travaux de l'Institut Catholique de Paris, 5), Bloud & Gay, 1959, 334 pages, 26 x 16 cm.

L. Richard, *Le Mystère de la Rédemption* (Bibliothèque de Théologie, Série I: Théologie Dogmatique, vol. I), Paris, Desclée & Cie, 1959, 299 pages, 24 x 16 cm.

L. Villette, "pour un dialogue entre les Eglises", pour confronter les doctrines catholique et protestantes concernant l'efficacité des sacrements chrétiens et le rôle qui revient à la foi dans l'exercice concret de cette efficacité, se mit à étudier les méthodes de travail et les conclusions des Pères et des Théologiens du concile de Trente, vues dans la session VII consacrée aux sacrements, en 1547. L'abondance de la documentation accumulée par les Pères dans les écrits de Luther et de Calvin comme dans les sources authentiques de la foi catholique, Ecriture Sainte et Tradition, lui manifesta que, sous l'affirmation ou le rejet du seul dogme de l'efficacité *ex opere operato* des sacrements, se manifestaient en réalité des conceptions profondément divergentes de la Rédemption et du don de la grâce, du rôle de l'Eglise dans ce don et de l'activité propre de la foi personnelle du sujet dans sa réception. Il décida d'explorer l'histoire de la théologie sacramentaire pour en montrer les liaisons avec l'ensemble de la doctrine chrétienne, et plus particulièrement avec le dogme fondamental du salut par la foi en Jésus-Christ Sauveur.

L'auteur suit les pistes de recherches ouvertes par le concile. "Le premier tome s'attache exclusivement à explorer les sources de la foi, et à suivre à travers les controverses sacramentaires des premiers siècles l'élaboration de la théologie puis du dogme concernant les sacrements. Les grandes divisions du travail se sont imposées d'elles-mêmes et correspondent pratiquement aux deux premières parties du développement de toute "thèse théologique": étude de l'Ecriture, puis de tradition patristique grecque et latine. La seule différence est de méthode: il s'agit bien plus ici d'une enquête exégétique et patristique que d'une démonstration proprement dite" (p. 10).

Deux conclusions se dégagent de cette recherche positive. La première est l'affirmation constante, dans l'Ecriture et dans la Tradition, d'un lien essentiel, ontologique, entre l'organisme sacramentel et la foi: "C'est dans la foi et comme expressions de la foi que les sacrements sont vécus dans l'Eglise. C'est en elle encore qu'ils sont efficaces de grâce, comme c'est par eux, normalement, que la foi reçoit sa plénitude et justifie" (p. 10). La seconde conclusion est l'obligation qui s'impose au théologien pour expliquer cette liaison fondamentale entre foi et sacrements, de recourir à un troisième terme qui leur est commun: l'Eglise, qui transmet la foi qui sauve et administre au nom du Christ les sacrements du salut.

Des trois parties, qui comportent un développement à peu près égal, témoignage de l'Ecriture, affirmations des Pères des cinq premiers siècles, doctrine de saint Augustin,

cette dernière nous semble être la clé de voûte, qui nous fait attendre avec impatience le deuxième tome de l'ouvrage. C'est en effet Augustin qui dégage magistralement la connexion entre foi, Eglise et sacrements. Cette connexion est la principale clé de la doctrine sacramentaire catholique, elle est indispensable pour résoudre le difficile problème de la légitimité et de l'efficacité du baptême des enfants. Nous soupçonnons déjà qu'elle est un fil conducteur pour l'étude du sujet dans la théologie scolastique et dans l'affrontement des doctrines catholiques et réformées depuis le XVIe siècle. Objet de dialogue, et aussi thèmes de réflexions pour la spiritualité sacramentaire et le mouvement liturgique contemporain.

A côté de cette recherche scientifique de théologie positive de L. V., nous présentons un ouvrage de haute vulgarisation de L. Richard sur *Le Mystère de la Rédemption*, un autre aspect important de l'ecclésiologie. Cet ouvrage est la refonte du volume publié en 1932 dans la "Bibliothèque Catholique de Sciences Religieuses" de la librairie Bloud & Gay sous le titre: *"Le Dogme de la Rédemption"*. L'auteur a préféré le terme *mystère* qui évoque tout le secret divin concernant le dessein messianique de Dieu, toute l'initiative gratuite du Père à l'égard de l'humanité.

La première partie, les deux tiers du volume, expose le développement historique de dogme: les données de l'Ecriture Sainte et des Pères, les synthèses doctrinales de scolastique, les positions des protestants, les définitions du concile de Trente, les développements de la période moderne caractérisée par la dévotion au Sacré-Coeur de Jésus, enfin un chapitre sur l'universalité de la Rédemption dans l'Ecriture Sainte et la Tradition. La deuxième partie présente en une centaine de pages une synthèse doctrinale. Le foyer lumineux de l'*Agapè* de Dieu, dont le Christ est le révélateur et aussi l'agent, en son Incarnation, en sa mort, en sa résurrection, et en son action salvifique prolongée dans l'Eglise, fait pénétrer les divers aspects du Mystère. Dans cette partie trois notes complémentaires étudient plus longuement la Rédemption en relation avec trois problèmes qui passionnent la pensée moderne: visée chrétienne et visée scientifique des origines, la chute angélique et sa relation à notre monde, les enfants morts sans baptême.

Dans sa bibliographie, l'auteur regrette que Jean Rivière ait centré trop exclusivement ses savantes études sur l'idée de "satisfaction" dans la Rédemption (p. V). L'expiation du Christ pour nous a son principe dans une solidarité surnaturelle qui est l'effet de la charité du Père donnant son Fils à l'humanité et de la charité du Christ se donnant pour pardonner. Il y a justice distributive en Dieu, "mais ne disons pas que la justice divine réclamait une réparation *préalable* à l'exercice de sa miséricorde, puisque tout procède de l'amour gratuit et miséricordieux" (p. 268). Intuition juste du rôle de l'amour dans la Rédemption, intuition "faussée" (p. 270) par le Père Sanson dans ses *Conférences de Notre-Dame*.

L'auteur étant mort mettant la dernière main à son manuscrit, on nous permettra de souligner discrètement le sens aigu de la participation aux mystères du Christ qui caractérise son inspiration théologique dans son explication de la Rédemption: "Accepter toutes les peines de la vie, y compris les souffrances qui ne sont pas, ordinairement du moins, des suites de nos péchés, mais affectent la condition de l'humanité coupable, accepter surtout la mort, en union avec le Christ mourant pour nous, c'est accomplir l'expiation purificatrice. C'est là assurément une exigence de la justice divine. Mais si nous en pénétrons bien le sens, nous y reconnaîtrons celle de la sainteté de Dieu qui exclut tout ce qui est impureté, obstacle à sa communion" (p. 208-9).

Gérard YELLE, s.s.

HADRIANUS M. MALO, o.f.m., *Sensus ac vis consensus Mariae nuntio angelico*, extractum ex *Maria et Ecclesia*, Vol. II: *De munere et loco quem tenet Beata Virgo Maria in Corpore Christi Mystico*, pp. 89-99. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1959.

RENÉ LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, 4e édition, amplifiée, refondue, mise à jour, Paris, Lethielleux, 1959, 170 pages 25 x 16 cm, sous couverture en quatre couleurs, 975 fr.

Le Père Adrien Malo donnait en 1958 une conférence au Congrès international d'études mariales tenu à Lourdes. Cette conférence portait sur la signification du consentement de Marie au message de l'ange. Replaçant le récit de Luc dans le contexte de l'économie de l'Ancien Testament, l'auteur arrive à trois conclusions: "Puer concipiendus clare praesentatur ut Messias davidicus; interventus Spiritus Sancti in conceptione addit titulum Filii Dei sensu, ut videtur, novo; immo, perpensis aliis titulis de eo praedicatis in I-II Lucae, capi potest illum identificari cum Yahweh. Quae dignitas redundat in Mariam actu adimplens typum Filiae Sion: est mater Messiae quocum venit Deus inter suos mansurus. Licet implicite ac transitorie, Maria videtur concepisse identificationem Jesu cum Yahweh, si ratio habetur omnium subtilitatum textus." Ces conclusions rejoignent les affirmations de R. Laurentin, telles qu'elles sont exposées dans *Structure et théologie de Luc* 1-2.

Ce dernier auteur nous offre précisément une quatrième édition de son *Court traité de théologie mariale*. La deuxième édition n'a paru qu'en traduction anglaise, avec refonte d'une dizaine de pages de la première édition. La troisième édition, en traduction italienne et allemande, publiée en 1954, prenait les proportions d'une refonte, utilisant les travaux importants accomplis durant l'année mariale 1954: rôle de saint Irénée, origine des fêtes mariales, des dogmes de l'Immaculée Conception et de l'Assomption, développement plus complet de la théologie de l'Immaculée Conception, de la virginité *in partu*, de la part de Marie à la Rédemption. La quatrième édition complète la bibliographie jusqu'à la date de janvier 1959, comporte bien des corrections de détails avec des justifications critiques qui commencent à encombrer le bas des pages, la refonte d'une trentaine de passages, l'addition de quatre notes annexes sur: Marie dans l'Ancien Testament, l'origine du titre de *Theotokos*, la Vierge dans les Apocryphes de l'enfance, la première fête mariale en Occident.

La division générale de l'ouvrage reste la même: développement de la doctrine mariale à travers six périodes, développement de la destinée de Marie en six étapes. C'est selon la loi de la durée et du progrès que Marie fut, peu à peu, connue dans l'Eglise: quasi absente du message primitif, absente de la catéchèse tant qu'elle demeure présente sur terre au milieu de l'Eglise, elle fut "découverte" progressivement à partir de l'antithèse Eve-Marie avant le concile d'Ephèse, par l'institution des fêtes mariales durant la période qui s'étend du concile d'Ephèse à la Réforme Grégorienne, par le développement de la théologie durant les trois périodes que l'on peut discerner après 1050. C'est aussi selon la loi de la durée et du progrès que vécut Marie, de l'obscurité de la foi à la lumière de la vision béatifique, de la plénitude de grâce personnelle et secrète du premier instant à la plénitude sociale et manifeste qu'elle rayonne aujourd'hui du haut du ciel.

Pour ne pas nuire à l'unité de genre littéraire de l'ouvrage, on a jugé bon de supprimer la table rectificative des pièces des deux patrologies. En attendant une réédition de ce précieux instrument de travail, nous devrons avoir sans cesse sous la main la première édition du *Court Traité*. L'avertissement de la première édition s'impose encore plus: "L'exposé qui suit s'adresse à un large public: à tous ceux qui possèdent soit la culture de

l'intelligence, soit cette expérience vécue des réalités de la foi qui, en matière théologique, supplée avantageusement aux ressources culturelles. Pour les esprits les plus curieux, pour les théologiens qui utiliseront ce livre des notes apportent une documentation et des précisions techniques. Elles ne jouent pas dans l'édifice le rôle d'un "rez-de-chaussée", mais d'un sous-sol où ne pénètrent que ceux qui veulent éprouver les fondations" (p. 6). On pourra en faire l'expérience en étudiant le "propos de virginité" de Marie (p. 21). Enfin un lexique (p. 157) permettra au lecteur moins averti de comprendre les termes étrangers au langage courant qui étaient nécessaires dans les notes, et parfois aussi dans le texte.

Gérard YELLE, s.s.

Rev. Pietrzyk, Stanley, *A Practical Formulary in accordance with the Code of Canon Law*, Rome, Officium Libri Catholici, 2nd revised edition, 1959, 278 pages.

This book is more than a formulary. It provides much valuable information on such questions as: when is it necessary to ask for a faculty, when must an oath be taken, how must the registration of a ceremony be entered, and who is competent to perform a function, etc. Although the treatment of these questions is not exhaustive, it is, however, sufficient for the more practical cases.

It would seem that the mentioning of the three persons required for the decree of erection of a pious association (c. 100. - §2.) ought to be included in the petition. Also the author could have mentionned, on page 220, that the questioning of the wife, in the case of a ratified but non-consummated marriage, must, according to the decree of the Holy Office of June 12, 1942 (A.A.S., 34, 200), be accomplished by a doctor.

The inclusion of an application form, on page 156, for those seeking admission into a seminary, will prove quite useful. Another good feature of this book is the extensive general index, which will surely save time and work.

This practical formulary will certainly be an indispensable aid to those working in diocesan curia as well as to those in parishes and religious communities.

Rev. Bernard SIGNORI

Lamberto de Etcheverria, *El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1955, 419 páginas.

El autor, ahora decano de la Facultad de Derecho canônico de Salamanca, publica su tesis doctoral presentada a la Facultad de Derecho de Madrid. En esta Monografia, las fuentes utilizadas pertenecen a 28 naciones diferentes, esparcidas por las cinco partes del mundo. El autor ha procurado citar literalmente, de tal manera que el lector pueda parcibir por sí mismo cuâl es el sentido y el alcance exacto de la disposición que se invoca. Tambien se ha abstenido de hacer una crítica, ni siquiera de puro carácter técnico, de las disposiciones expuestas, porque emanadas de las Autoridades de las diôcesis, y en segundo lugar, ante la imposibilidad de conocer, medir y sopesar las circumstancias enormemente variadas y dispares en climas tan diversos.

Et autor tenía a su disposición una collecciôn de 300 concilios provinciales y sínodos, anteriores y posteriores al Côdigo, que el autor ofrece a la curiosidad e interès sientífico de los investigadores. En el mismo tiempo, el autor desea que los lectores indicasen aquellas

fuentes que no ha llegado a conocer, o lo ayudasen a obtener aquéllas que no ha podido procurarse.

Esta obra, fruto de non pocas averiguaciones, ha procurado seleccionar aquéllas disposiciones de el Derecho particular canónico que parecian quedar más o meno abiertamente al margen del Derecho comûn.

Las fuentes canadienses citadas no son muy recientes, la última essendo del 1941. No hay ninguna fuente concerniente a la comunidad catolica mas numerosa de Canada, la diócesis de Montréal. El primer Concilio Plenario de Québec, aûn si es anterior al Código, conserva su valor y actualidad sobre muchas cuestiones, como ha sido demostrado por Mgr Bruno Desrochers, en su tesis doctoral (publicada en Washington) : *Le Premier Concile plénier de Québec* et *Le Code de droit canonique*. Así pues, faltan las fuentes canadienses mas importantes. Para completar sus informaciones sobre Canada, el autor podrâ referirse a la tesis publicada en 1957, en Ottawa, por Guy Arbour, p.s.s.: *Le Droit canonique particulier au Canada*.

El valor de esta obra sobre el matrimonio consiste en la vasta documentación puesta al alcance de los lectores e indicando el cuidado que pone la Iglesia en el mundo entero para atribuir al matrimonio su dignidad y su santidad.

R.vdo Bernard SIGNORI

Gaston VENNES, ptre, *Inconscient freudien et problèmes de liberté*, Edit. du Bien Public, 1960.

Ce volume s'ajoute à ceux (et il en est déjà d'excellents) qui visent à intégrer les données de la psychologie et de la psychiatrie à la théologie catholique. Ce problème, on le sait, est très vaste et complexe et il attend encore sa synthèse; le présent volume a un but précis: "faire les travaux d'approche à la détermination concrète de la liberté chez un homme donné dans un acte donné" (p. 23).

Une première partie situe le sujet et apporte les divers courants d'opinions à ce propos, depuis la morale traditionnelle jusqu'aux solutions les plus extrêmes qui en arrivent "à faire du péché mortel un événement rare, si rare qu'on peut se demander si vraiment il existe." (p. 37). L'auteur termine cette section par une brève étude de la théorie psychanalytique.

Après cet état de la question, l'auteur aborde son sujet d'abord sous l'angle spéculatif, sous le titre suivant: "Les motivations inconscientes et la doctrine morale", et en second lieu sous son aspect pratique et pastoral, à l'aide des documents du magistère ecclésiastique, en particulier ceux de Pie XII.

Ce volume est d'un grand intérêt; il approfondit certaines données du traité des actes humains trop souvent esquissées dans nos manuels, en mettant en valeur des textes de saint Thomas et de son grand commentateur Cajétan, et c'est à cette lumière qu'il justifie ou nuance à l'occasion, les conclusions des sciences psychologiques.

L'exposé est clair et solide, bien appuyé (trop peut-être) sur des témoignages d'hommes compétents. Aux chercheurs, il apporte des matériaux à recherches et discussions, aux hommes engagés dans l'action pastorale, les deux derniers chapitres surtout, apporteront une lumière bienfaisante et nécessaire dans les conjonctures actuelles.

Roland DORRIS

LIVRES REÇUS

Bilan du monde, encyclopédie catholique du monde chrétien, T. II: les pays, Editions Casterman, 1960, 15 x 22 cm., 428 pages, 180 fr. belges.

Georges DUCOIN, *Pour une économie du bien commun* selon la doctrine sociale de l'Eglise, Collection Théologie, Pastorale et Spiritualité, recherches et synthèses", V, Paris, Lethielleux, 1960, 13 x 20 cm., 144 pages, 6.90 NF.

Hervé CARRIER, s.j., *Le sociologue canadien Léon Gérin* (1863-1951), sa vie, son oeuvre, ses méthodes de recherche, Cahiers de l'Institut Social Populaire, Cahier 5, Montréal, Editions Bellarmin, 1960, 15 x 21 cm., 152 pages, $2.

Pietro M. FRUA, o.s.m., *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo, Convento S. Giovanni, 1960, 17 x 24 cm., 215 pp., lire 1000.

G. HÉBERT, s.j., *Les Témoins de Jéhovah*, essai critique d'histoire et de doctrine, Montréal, Editions Bellarmin, 1960, 14 x 22 cm., 341 pages, $5.

G. HUNERMANN, *Le rocher battu par les flots*, T. IV de *Histoire du Royaume de Dieu*, de la Révolution française à nos jours, 14 x 21 cm., 352 pages, 13.80 NF.

Clarentius MCAULIFFE, s.j., *De Sacramentis in genere*, Herder, 1960, 15 x 20 cm., 224 pages, bound $4.

John L. MURPHY, *The Notion of Tradition in John Driedo*, Milwaukee, The Seraphic Presse, 1960, 15 x 23 cm., 321 pages, $3.

A. NIEDERMEYER, *Précis d'hygiène pastorale*, traduit et adapté par L. Brevet, Mulhouse, Editions Salvator, 1960, 15 x 21 cm., 370 pages, 22.50 NF.

P. PARENTE, *Père Pio*, premier prêtre stigmatisé, Mulhouse, Editions Salvator, 1960, 13 x 20 cm., 151 pages, 6 NF.

Léo PELLAND, C.R., *Introduction aux Sciences juridiques*, Montréal, Editions Bellarmin, 1960, 15 x 23 cm., 604 pages, relié $15.

Jan PIEKOSZEWSKI, *The Religious Problem of Refugees In U.S.A.*, London, Veritas, 1960, 15 x 25 cm., 128 pages, $2.75 at 23 C Street, Buffalo 11, N. Y.

A. POISSON, *L'oraison et la vie*, extraits et résumés des oeuvres du Ven. Libermann, Montréal, 1959, 14 x 18 cm., 126 pages.

P. Lorenzo SALES, *La perfection religieuse* à la lumière du divin amour, Mulhouse, Salvator, 1960, 14 x 19 cm., 140 pages, 4.80 NF.

Dom SCHMITT, *Marie Madeleine*, textes de Bérulle, Bossuet, Coeffeteau. Paris, Lethielleux, 12 x 19 cm., 144 pages.

Theodoro IGN. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, laicidad y Confessionalidad del Estado y del Derecho, Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, 17 x 24 cm., 491 pp.

R. P. Valentin M. BRETON, o.f.m., *Aux âmes consacrées*, lettres de direction, I, Mulhouse, Salvator, 1960, 14 x 19 cm., 236 pages, 8 NF.

Syndicalisme et organisation professionnelle, Semaines sociales du Canada, 37e session 1960, compte rendu des cours, carrefours et conférences. Montréal, Ed. Bellarmin, 16 x 24, 242 pages, $3.50.

Cum permissu superiorum ecclesiasticorum.

La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humani Generis"

*(suite *)*

L'exposé précédent nous a mis sous les yeux le fait tragique que le péché est une véritable offense envers Dieu. L'opposition formelle de l'homme à la volonté divine s'avère doublement défavorable au coupable. Celui-ci, en effet, se dégrade, et au surplus, il se charge d'une nouvelle obligation envers Dieu: celle de la réparation. Car le péché n'est pas une simple évasion devant un conseil divin, ou un refus à une invitation libre. Nous avons vu qu'il comporte en plus le rejet d'un devoir strict, rejet doublé d'un mépris envers la volonté et la majesté de Dieu. D'où il résulte que l'homme se trouve en état d'inimitié avec son Créateur et son Bienfaiteur nécessaire.

Le retour aux relations amicales avec Dieu suppose, de toute évidence, chez le coupable, un changement d'attitude enraciné dans le repentir. Mais la nature même du péché postule davantage. Le pécheur qui regrette sa faute complètement doit tenir compte du caractère injurieux de son délit. A son acte de repentir il joindra donc une réparation efficace et positive[158]. Réparation volontaire issue de l'amour, celle-ci néanmoins ne pourra être estimée adéquate à moins de compenser en bonté l'entière malice de la faute commise. Aussi tout pécheur s'ingéniera-t-il, selon toutes ses ressources, à joindre à son repentir sincère une digne satisfaction au Bienfaiteur suprême et au meilleur des pères. En fait cependant, sa réparation demeurera toujours inférieure à son obligation.

Dieu aurait pu, dans la réconciliation mutuelle, ne pas faire cas de notre attitude première de révoltés, et agréer notre retour à Lui d'un pardon pur et simple. Il n'en tenait qu'à sa suprématie absolue sur toute loi. Et cet acte miséricordieux n'aurait causé aucun préjudice à sa justice infinie![159]. Hypothèse plausible à nos vues humaines, certes! Mais qui

---

* Voir *Studia Montis Regii,* III (1960) 173-200; IV (1961) 77-98.

158 Cf. *Summa Theol.,* I-II, q. 87, a. 6 c.

159 Cf. *Summa Theol.,* III, q. 46, a. 2, ad 3.

dira assez les hautes convenances de la réalité, voulue par Dieu, dans laquelle s'harmonisent sagement ces attributs divins, apparemment inconciliables, en une ineffable manifestation d'amour? Séparés volontairement de Dieu et devenus ses ennemis, nous sommes totalement incapables d'un mouvement vers Lui, s'Il ne prend Lui-même d'abord les devants. Mais combien plus radicale s'avère notre impuissance vis-à-vis de l'offense à réparer! La déchéance de toute la nature humaine, et encore plus la grandeur touchant à l'infini de l'offense, ne laissent à aucun homme la possibilité de présenter adéquate satisfaction. Seule une personne capable d'une action satisfactoire de valeur infinie pouvait s'acquitter efficacement d'une telle obligation envers Dieu. Il fallait donc un Dieu-Homme [160].

Si le pardon pur et simple de l'offense manifestait déjà un acte sublime de miséricorde, était-ce là l'ultime ressource de la Sagesse divine? La justice et la miséricorde elle-même ne resplendissent-elles pas davantage, et plus divinement dirons-nous, lorsque Dieu, tout en accordant gratuitement son pardon, nous donne Son Fils et, en Lui, le moyen de réparer l'offense commise? Si l'on considère, d'autre part, que l'homme a volontairement offensé Dieu, il ne répugne certes pas qu'il soit tenu de réparer sa faute. Et comme l'humanité était devenue coupable sous un chef, Adam, n'est-ce pas sagesse divine que de lui faire réparer son offense en union avec, et par un autre Chef, Jésus-Christ?

Quoi qu'il en soit des hautes convenances et de l'harmonie de ce plan divin de rédemption, il est certain qu'aucune nécessité extérieure n'influait sur les décisions divines. Tout y est disposé selon le très libre vouloir de Dieu! Partant, pour en acquérir une connaissance véridique, avertit saint Thomas, il faut s'en remettre à la révélation que Dieu veut bien nous communiquer. En pareille matière, c'est l'unique source certaine de vérité [161].

L'Eglise catholique a toujours enseigné que le Christ est venu sur terre pour nous racheter. C'est là un dogme central et vital de sa foi. Cette doctrine nous est souvent proposée sous l'aspect d'une *satisfaction* que le Christ offre à son Père offensé. Aussi, l'Eglise se plaît-elle à souligner par cette formule la valeur objective qu'elle reconnaît à la mort du Sauveur. De plus, elle trouve ce concept de satisfaction très apte à exprimer l'essence même du dogme rédempteur, puisqu'elle l'emploie pour exposer sa foi en ce dogme [162].

Toutefois, il importe encore de bien comprendre le sens véritable du mot *satisfaction*. Selon l'encyclique "Humani Generis", certains théologiens

160 Cf. *Ibid.*, q. 1, a. 1, ad 2.
161 Cf. *Ibid.*, q. 1, a. 3.
162 Cf. Concile de Trente, Sess. VI, Decretum de justificatione, cap. 7, D. 799.

récents, au risque de falsification, en modifient la notion reçue dans la doctrine de l'Eglise. Il y est dit textuellement:

> Ecartant les définitions du concile de Trente, on fausse *la notion . . . de la satisfaction* que le Christ a présentée pour nous [163].

Nous avons analysé, dans une première partie, cette tendance de quelques auteurs à refuser ou du moins à atténuer fortement la valeur satisfactoire de la rédemption. Nous nous proposons maintenant de mettre en lumière ce concept de satisfaction, utilisé à bon escient par l'Eglise en vue de préciser l'aspect réparateur de la mort du Rédempteur.

Dans ce but, nous avons à considérer la doctrine de la satisfaction — à défaut du terme technique précis — telle qu'elle se trouve dans la sainte Ecriture et dans la Tradition, suivant celle-ci dans une double ramification: les Pères et leurs continuateurs, l'ensemble des théologiens. Nous y verrons que cette doctrine, d'abord liée surtout aux idées de sacrifice et d'expiation, est proposée au moyen âge comme une véritable satisfaction, et reçoit comme telle l'assentiment commun des théologiens. Ces constatations positives seront ensuite mises en regard de la position du Magistère de l'Eglise. De cette étude ressortira, en conclusion, la portée doctrinale authentique qu'implique la notion de la satisfaction du Christ.

I. — Témoignage de la sainte Ecriture

Scruter la doctrine scripturaire au sujet de la valeur satisfactoire de la passion du Christ, voilà la tâche ardue qui s'impose maintenant à nous. L'Ecriture pourtant ne désigne jamais par le mot *satisfaction* l'action rédemptrice du Sauveur [164]! Si le mot même n'y figure pas, faut-il concéder aussi l'absence du concept précis de satisfaction? Certainement non! Et les quelques pages suivantes devront montrer jusqu'à quel point, sans avoir recours au terme technique, l'Ecriture contient et exprime très bien cette vérité.

---

163 Cf. D. 2318 ou *AAS*, Vol. 42, 1950, p. 570.

164 Les Pères du Concile de Trente le concédaient déjà. En effet, nous lisons dans un schéma préparatoire au Concile: "Quod haec *satisfactionis vox* nullibi in canonicis Scripturis reperiatur, neminem sanae mentis movere debet, cum satis constet *rem ipsam* apertissime et luculentissime fuisse nobis expressam et quasi digito praemonstratam". Cf. DORONZO, E., *De Poenitentia*, III, p. 8, éd. Bruce, U.S.A., 1952.

Il est inutile de signaler que notre étude ne peut s'étendre à tous les textes scripturaires qui peuvent contenir un tel enseignement. Notre présente recherche se limitera aux passages principaux; et avec le souci d'en faire valoir la portée doctrinale, elle s'évertuera à cueillir les conclusions des exégètes compétents[165].

A cette fin, nous examinerons principalement les passages qui ont trait à la passion du Sauveur. Nous verrons d'abord, les prédictions faites au Peuple choisi. Le Nouveau Testament, ensuite, dans les paroles et les gestes de Jésus, nous orientera sur le sens de la Passion. Enfin, nous considérerons brièvement comment les Apôtres, et en particulier saint Paul, ont entendu ce Mystère.

A — Ancien Testament

Nous savons que l'ancien Testament, en son entier, est à juste titre considéré comme une préparation progressive à l'Alliance parfaite, qui se réalise avec la venue du Messie. L'attitude de Yahvé envers son peuple a pour but d'aviver son espoir au Rédempteur, mais aussi de faire comprendre le rôle et la nécessité de ce Sauveur à venir. Avec les prophéties, l'ébauche du Messie se perfectionne et acquiert peu à peu des traits distinctifs. Aussi, en diverses circonstances, le Christ invitera ses auditeurs à scruter le témoignage de l'Ecriture[166]. Il nous est donc utile de jeter un coup d'oeil sur cette partie de l'Ecriture, afin de mieux saisir le sens de la passion du Christ.

1 — Attitude divine envers l'humanité pécheresse

On peut dire que la trame des manifestations divines, en faveur du peuple choisi, se compose de miséricorde et de grande libéralité: la promesse intimée à Abraham (*Gen.*, 12, 2), et renouvelée à chaque tournant de l'histoire pour maintenir haut l'espoir d'Israël; la grande délivrance du peuple élu, sous la conduite de Moïse, libération couronnée par le don de la Loi; les chefs du peuple que Yahvé suscite, les prophètes qu'Il envoie préparer les temps messianiques; voilà autant de joyaux qui groupent une munificence de faveurs et de grâces non équivoques de la prédilection divine constante, malgré les défections coupables de ce Peuple privilégié.

---

165 MEDEBIELLE, A., donne une bibliographie soignée (à 1938) dans *DBS*, art. *Expiation*, Vol. 3, col. 262. Cf. aussi RIVIÈRE, J., art. *Rédemption*, *DTC*, XIII, col. 1996.

166 Par exemple: *Lc*, 22, 37; *Jo.*, 5, 39; cf. L. DENNEFELD, art. *Messianisme*, *DTC*, 10, 1564-1568.

Cependant à cause de la prévarication de son peuple, Yahvé est obligé de sévir et de montrer sa colère redoutable. Le péché ne peut subsister devant Dieu, et le courroux divin éclate en représailles pour l'extirper et rétablir l'ordre méprisé [167]. La préoccupation divine, toujours miséricordieuse, prend couleur de sévérité et de vengeance. Loin de s'exclure pourtant, ces deux effets reposent sur l'attitude unique de Dieu, qui "hait le péché, dans la mesure même où il aime l'ordre moral, infiniment" [168].

Dieu sévissait à cause du péché, poursuivant de sa grâce l'infidèle, afin de le ramener à de meilleurs sentiments et de lui accorder son pardon. Si le regret sincère suffisait pour rentrer en grâce avec Dieu, le repentant devait s'attendre aussi à devoir expier sa faute. David apprendra de Nathan combien pénible sera la réparation de son double crime (2 *Sam.*, 12). Cette volonté divine, d'exiger une certaine coopération humaine dans son relèvement, marque en même temps la nécessité d'offrir une réparation à la Majesté offensée. Et cette exigence se précise surtout par les rites et les sacrifices prescrits en expiation des péchés [169]; cérémonies où, avec le rôle expiatoire du sang, l'Israélite pouvait comprendre comment Dieu voulait unir réparation et pardon [170]. L'épître aux Hébreux plus tard, appliquant au Christ cette loi générale, rappellera que l'expiation conditionne le pardon (9, 22). Mais déjà Isaïe prédisait comment cette disposition divine aurait sa répercussion sur l'Innocent.

---

167 "On sait sous quelles couleurs imagées la Bible dépeint le courroux divin. Dieu se lève en fureur pour venger ses droits méconnus; il s'élance au combat comme un guerrier; pareil à un feu dévorant, il dissipe et consume ses ennemis . . . Au fond, la colère n'est pas plus anthropomorphique que l'amour, car elle n'est que la réaction nécessaire de l'amour outragé. Qu'on épure donc tant qu'on voudra le concept du courroux divin, mais qu'on se garde bien de l'éliminer sous prétexte qu'il est incompatible avec la perfection infinie. . . Loin d'exclure la miséricorde, la colère de Dieu la suppose et la complète . . ." PRAT, F., *La Théologie de S. Paul*, II, p. 257.

168 *Id. Ibid.*

169 Cf. *Lévitique*, surtout au ch. 16, qui décrit l'expiation générale annuelle pour les péchés du peuple entier.

170 " . . . gli Israeliti conobbero anche una *soddisfazione vicaria*, annessa ai sacrifici espiatori, mediante il versamento del sangue d'un animale, onde ottenere agli uomini il perdono. Nel giorno dell'espiazione il capro espiatorio soleva portare fuori, nel deserto, i peccati del mondo. Mosè si era offerto a Dio come vittima per il popolo prevaricatore (*Es.* 32, 32) . . . Le predizioni dunque, secondo le quali il futuro Messia avrebbe cancellato, con l'offerta della propria vita il peccato e le colpe dell'umanità, potevano essere assai facilmente comprese dagli Israeliti," HEINISH, P., *op. cit.*, p. 392. Cf. aussi H. CAZELLES, *Le Lévitique*, éd. E. B. Jérusalem, 1951, p. 12-13; MEDEBIELLE, art. *Expiation, DBS*, 3, col. 74-80. Nous savons que BONSIRVEN met en doute le fait que l'expiation vicaire soit enseignée dans l'Ancien Testament. Cf. *Théologie du N.T.*, p. 118 en note. Cependant ailleurs il écrit: "La dottrina dell'espiazione vicaria con la sofferenza, con la morte, e soprattutto col martirio, sembra essere stata generalmente ammessa nel mondo giudaico molto prima di Gesù Cristo (2 *Mac.*, 7, 37; *Num.*, 25, 13 ecc.)", cf. *Il Giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo*, (trad. Marigliano), éd. Garofalo, Marietti, 1950, p. 82. Quoi qu'il en soit, cette objection laisse intact notre argument qui tire sa force du fait qu'un sacrifice expiatoire pour les péchés est offert à Dieu.

2 — Le Serviteur de Yahvé

Les prophéties relatives aux gestes rédempteurs du Messie, accordent une importance spéciale aux souffrances que Celui-ci aura à endurer. Habitués à voir dans la souffrance une punition des péchés personnels, les Juifs avaient besoin d'être éclairés sur le fait que le Juste devait souffrir. Le prophète Isaïe (52, 13 — 53, 12) affirme en de réalistes détails le fait de la souffrance du Serviteur de Yahvé [171]. Notons trois versets du chapitre 53:

> v. 5 — Il a été transpercé à cause de nos péchés,
> écrasé à cause de nos iniquités.
> Le châtiment qui nous sauve est sur lui
> et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris.
>
> v. 10 — Yahvé s'est plu à l'écraser par la maladie.
> S'il offre sa vie en expiation,
> il verra une postérité, il prolongera ses jours
> et ce qui plaît à Yahvé s'accomplira par lui.
>
> v. 11 — Après les épreuves de son âme,
> il verra la lumière et sera comblé.
> Par ses souffrances mon Serviteur justifiera des foules
> en s'accablant lui-même de leurs fautes.

Dans ces versets, remarquons comment le prophète précise le motif de la souffrance du Serviteur, non moins que son efficacité expiatoire. Le v. 10 signale que cette souffrance arrive par la volonté divine. Les exégètes catholiques, et plusieurs autres, s'accordent à dire que cette prophétie marque la cause efficiente attachée à la souffrance volontaire du Serviteur [172]. Le plan salvifique de Dieu comprendrait donc la satisfaction par la souffrance volontaire du Sauveur, et cela à cause du péché. C'est aussi à cette conclusion qu'en arrive *J. Rivière*, commentant ces mêmes versets:

---

171 "On a beaucoup discuté de l'identification du Serviteur . . . Après le Nouveau Testament, la tradition chrétienne a reconnu dans ces "chants" une peinture prophétique de la prédication et de la passion de Jésus. La ressemblance est frappante . . . Jésus-Christ s'est appliqué à lui-même cette prophétie, et il est le seul à l'avoir parfaitement accomplie", AUVRAY, P., *Isaïe*, éd. Ecole Biblique de Jérusalem, Paris, 1951, p. 16. Cf. F. CEUPPENS, *De Prophetiis Messianicis in A.T.* Romae, 1935, pp. 274-339; SIMON-PRADO, *Praelectiones Biblicae V. T.*, I, Marietti, 1949, 479-482, qui donne une bonne bibliographie sur le sujet.

172 "Vates explicat veram rationem foedae speciei et abjectionis Servi Domini: perfossus est propter rebelliones nostras . . . Disciplina pacis nostrae, i.e. castigatio quae nostram salutem et reconciliationem cum Deo operari debebat, super eum cecidit, et livore i.e. per vibices ejus sanati sumus; 'passiones ergo servi ad nostram salutem ordinabantur, sicut causa ad effectum; satisfactio vicaria servi heic docetur' (Ceuppens 298)", SIMON-PRADO, *op. cit.*, p. 475-476. Cf. aussi F. CEUPPENS, *De Deo Uno*, Romae, 1949, p. 188-189, qui cite plusieurs auteurs à l'appui.

"... l'innocent supporte la répercussion douloureuse des fautes d'autrui ... ses souffrances acceptées d'un coeur généreux et d'une volonté soumise obtiennent aux coupables le pardon divin. Et cette médiation bienfaisante mérite le nom de sacrifice pour le péché, comme elle en a la surnaturelle efficacité [173].

Pour résumer cet enseignement, disons que le pardon divin demeure gratuit; toutefois Dieu ne l'accorde que moyennant une médiation expiatoire offerte au nom des coupables. D'autres précisions doctrinales surgiront à la lumière des prophéties réalisées, avec les paroles du Messie et les explications de ses Apôtres.

B — Le Nouveau Testament

C'est dans l'élan d'un amour infini envers le Père et d'une égale bienveillance envers l'humanité que le Verbe accepte d'accomplir l'oeuvre de salut. Le Nouveau Testament varie abondamment ce thème fondamental pour nous en faire saisir la richesse doctrinale. Nous voyons, entre autres, que cette manifestation d'amour salvifique intègre un décret divin qui conduira le Christ à donner sa vie pour nous. Si Jésus dépense toute sa vie à nous remetttre sur la voie du salut, le geste rédempteur essentiel s'accomplit au Calvaire. Et c'est avec la Croix qu'il nous faut ici envisager la manière dont s'opère la rédemption, particulièrement en ce qui regarde la réparation du péché. La Passion, la Croix est-elle une simple manifestation d'amour sublime, ou n'est-elle pas plutôt un vrai sacrifice d'expiation, une réparation véritable de l'offense faite à Dieu?

Deux questions nous aideront à mieux nous rendre compte de la portée réparatrice de la mort en croix du Sauveur: 1 — comment Jésus envisageait-il sa passion? 2 — comment les Apôtres, et en particulier saint Paul, ont-ils compris et exposé ce mystère?

1 — Jésus instruit les siens sur sa passion

Dès l'Incarnation Jésus connaissait parfaitement sa mission et la nécessité impérieuse de son dénouement. A ses disciples pourtant, Il ne souleva que peu à peu le voile du mystère pénible. Ceux-ci l'entendaient affirmer qu'il venait pour les pécheurs (*Mt.*, 9, 13; *Mc*, 2, 17) et que sa mission se résumait "à servir et à donner sa vie en rançon pour beaucoup" (*Mt.*, 20, 28; *Mc*, 10, 45). Avec le caractère douloureux de ce "don total", Jésus en révèle aussi l'obligation. Après la profession de foi de Pierre, nous raconte saint Marc (cf. 8, 31), Jésus "se mit" à apprendre aux Apôtres

---

173 *Le Dogme de la Rédemption, étude Théol.*, Paris, 1931, p. 38.

la nécessité pour le Fils de l'homme de souffrir...[174]. Mais cette nécessité ne se ressent d'aucun fatalisme. Si le Père lui commande ce geste pénible (*Jo.* 14, 31), l'ordre n'entrave en rien sa liberté: Il donne sa vie volontairement (*Jo.*, 10, 17-18). Il donne sa vie parce qu'Il aime et parce qu'Il veut racheter tous les hommes.

Bientôt l'annonce de son futur trépas à Jérusalem se précise de détails qui rebutent Pierre (*Mt.*, 16, 21-24; *Mc*, 8, 31-33). Ce sont les souffrances de la passion et la mort en croix qui se dessinent devant les Apôtres, mais eux n'en comprennent pas encore la portée rédemptrice ni l'aboutissement triomphal dans la résurrection. Sur ces propos, ils n'osent interroger (*Lc*, 9, 45). Mais Jésus renouvelle la prophétie redoutable (*Mt.*, 20, 17-19 et paral.) et explique que sa mort est la condition essentielle et la source de la fécondité de sa mission (*Jo.*, 12, 24)[175]. En dernier, Il multiplie les allusions à sa mort[176]. Jésus désire la venue de son heure, car, dit-il: "élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi" (*Jo.*, 12, 32). Se référant ainsi à sa mort en croix, comme l'ajoute l'évangéliste (*Jo.*, 12, 33), ne voulait-Il pas suggérer le rôle exceptionnel de la croix dans le mystère du salut?[177].

Dans l'intimité du Cénacle, les paroles et les gestes de Jésus concourent à dissiper les derniers doutes sur sa fin désormais imminente. Le départ du Maître attriste les Apôtres, mais ses propos leur font sentir l'importance de l'événement qui s'accomplit. Un des avantages de sa mort sera la venue du Paraclet (*Jo.*, 16, 7); mais déjà maintenant Il se donne en nourriture sacrée, Il s'offre en rémission des péchés: "Buvez-en tous, dit-il à ses Apôtres, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude en rémission des péchés" (*Mt.*, 26, 28 et paral.). L'amour sans borne transporte Jésus, et Il s'offre en victime pour obtenir pardon aux pécheurs. C'est la peine même du péché, i.e. la mort, que le Christ accepte afin d'expier et de réparer l'offense faite à Dieu. Il

---

174 "Tous les mots sont à peser: "il se mit", il ne l'avait pas encore fait, les esprits n'étant pas préparés. "Il faut", le mot indique une nécessité, ici celle qu'impose un décret divin", remarque BONSIRVEN, *Théologie du N. T.*, p. 111, Paris, 1951.

175 Cf. P. LAGRANGE, *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1925, p. 330. Voir aussi: C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 372, et note 1, p. 373.

176 *Mt.* 26, 2, 24; *Mc*, 10, 38 (baptême sanglant); 12, 8-12 (vignerons homicides); *Lc*, 22, 15; *Jo.*, 8, 28; 12, 33. Cf. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 112.

177 Cf. MOLLAT, *S. Jean*, éd. E. B. Jérusalem, 1953, p. 143, note d.

fait de sa mort un sacrifice expiatoire pour les péchés des hommes[178]. Par son obéissance amoureuse jusqu'à la croix, Jésus, Il le répète une dernière fois, ne fait qu'accomplir les Ecritures, (*Mt.*, 26, 24) et en définitive, la volonté même de son Père (*Jo.*, 17, 4).

Si le "Révélateur n'a pas l'habitude de nous renseigner sur les raisons des démarches divines"[179], Il ne nous a pas caché que par sa passion Jésus entendait offrir réparation du péché. Aussi, des gestes et des paroles de Jésus nous pouvons conclure explicitement au caractère expiatoire de ces souffrances et de cette mort sur la croix. Refuser de reconnaître cette doctrine dans l'Evangile serait tomber dans une erreur manifeste, déjà réprouvée par l'Eglise[180].

2 — Le mystère de la Croix devant les Apôtres

a) Les Apôtres

Du vivant de leur Maître, les Apôtres s'obstinaient à ne pas comprendre la dure réalité qui leur était prédite (*Mc.*, 9, 32; *Lc*, 9, 45). Avec l'accomplissement des événements, la relation entre la croix et les pécheurs prend relief dans leur esprit plus hardi. Déjà à son premier discours, saint Pierre éclaire ses compatriotes coupables sur le rôle providentiel de la mort du Christ (*Actes*, 2, 23). Dans une autre occasion, ceux-ci entendront le Chef des Apôtres leur prouver que, selon l'Ecriture, "le Christ devait souffrir" (*Actes*, 3, 18). Ce thème, qui devient un lieu commun de la prédication apostolique[181], le diacre Philippe le déduit explicitement de la prophétie d'Isaïe sur le Serviteur souffrant (*Actes*, 8, 35). Mais bientôt saint Pierre explicite davantage la portée salvifique de la souffrance de Jésus. En effet, il exhorte les fidèles à la sainteté leur montrant à quel

---

178 Le sens sacrificiel de ces expressions du Christ: "sang répandu" et "en rémission des péchés", est reconnu par tous les exégètes. D'une part, il y a sacrifice expiatoire offert à Dieu; en retour Dieu accorde le pardon aux pécheurs, grâce à cette offrande satisfactoire. Le P. CEUPPENS, ayant commenté ce passage, conclut: "Ergo Christus in cruce loco omnium hominum se obtulit in remissionem peccatorum totius humanitatis. Mors Christi in cruce est mors vicaria, *sacrificium propitiatorium, piaculare*", cf. *Quaestiones Selectae ex Ep. S. Pauli*, Marietti, 1951, p. 93. Sur le sens expiatoire du sacrifice, cf. MEDEBIELLE, *art. cit.*, col. 143. Il est bon de noter que Jésus présente la rémission des péchés comme *un des fruits* de son sacrifice, non comme *l'unique*, l'ensemble est autrement riche: Cf. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 113.

179 BONSIRVEN, *loc. cit.*

180 Cf. Décret "Lamentabili" du S. Office, D. 2038.

181 *Actes des Apôtres*, 4, 28; 13, 27. Cf. L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 21-27. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 187-188.

prix ils ont été rachetés (*I Pet.*, 1, 18-19). Ce prix de rachat, c'est la souffrance expiatrice offerte en sacrifice sur la croix (*I Pet.* 2, 24) [182].

Et saint Jean ne donne pas un autre accent à son enseignement quand il écrit:

> Petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher, nous avons comme avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste. C'est lui qui est *victime de propitiation pour nos péchés*, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier (I Jo., 2, 1-2).

"Victime de propitiation pour nos péchés", voilà le rôle assumé par le Christ parce que Dieu nous aimait (*I Jo.*, 4, 10). Saint Jean considère la mort du Christ comme une expiation qui apaise la Divinité offensée, et ainsi nous la rend propice. Conception qu'il reprendra dans l'Apocalypse (I, 5; 5, 9) quand il décrit le rôle d'intercesseur de l'Agneau immolé [183].

Ainsi s'exprime, chez les Apôtres, une idée fondamentale de leur foi: le Christ devait souffrir, car il nous fallait une victime de propitiation devant Dieu offensé. Il nous reste à voir comment l'Apôtre des Gentils, sous un apparat plus didactique, expose plus à fond cette doctrine de la rédemption.

b) Saint Paul

Les épîtres pauliniennes nous révèlent plus amplement la richesse profonde du dogme rédempteur. L'Apôtre des Gentils pourtant n'innove pas. Il prend même la peine d'affirmer l'identité de son enseignement avec celui des Douze (*I Cor.*, 15, 11). Comme il tâche de mesurer la misère humaine, due au péché, ainsi entreprend-il de montrer la beauté de la condition nouvelle apportée par le Christ. Depuis la lumière révélatrice de Damas, Paul croit au "Crucifié mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures" (*I Cor.*, 15, 3). Cette formule, ou encore ses variantes, qui marque la lutte du Christ contre tout ce qui est péché et opposition à Dieu,

---

182 "Lui stesso i peccati nostri espiò con un rito sacrificale nel suo corpo, offerto in sacrificio come vittima immolata sul legno, sulla Croce che serviva d'altare. . ." P. AMBROGGI, *Le Epistole Cattoliche*, éd. Garofalo, Marietti, 1949, p. 124. Ce même auteur résume la doctrine des Epîtres de S. Pierre dans l'oeuvre salvifique du Messie, et conclut: "Come si vede, il Principe degli Apostoli, alludendo ai vaticinii d'Isaia riguardanti il servo di Jahvé paziente, espone chiaramente la dottrina della "soddisfazione vicaria", compiuta cioè da Cristo in nostra vece, offrendo Se stesso in sacrificio espiatorio per i peccati sull'altare della croce. Il sacrificio di Cristo fu cruento. S. Pietro attribuisce un valore salvifico importantissimo al Sangue di Cristo: lo considera come mezzo di *purificazione* per noi e come prezzo del nostro *riscatto* dalla schiavitù del peccato", *ibid.*, p. 94. Voir aussi MEDEBIELLE, *art. cit.*, col. 242-253; A. CHARUE, *Les Epîtres catholiques*, éd. Pirot, XII, p. 448.

183 Cf. AMBROGGI, *op. cit.*, p. 232. RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC*, XIII, col. 1931-2. CEUPPENS, *De Deo Uno*, 1948, p. 195. BARDESSONO, *art. cit.*, analyse longuement la doctrine de S. Jean, et met en lumière que Jésus est la Rédemption même, la réparation parfaite du péché.

Paul la reprendra souvent afin d'illustrer où se trouvent l'oeuvre et la victoire du Rédempteur [184].

Si le Christ est mort à cause de nos fautes (*Rom.*, 4, 25), c'est sans doute pour nous délivrer de l'esclavage du péché, mais aussi pour détruire le péché lui-même. Le péché, en effet, apparaît à l'Apôtre sous ce double aspect: le plus souvent, comme un *état d'esclavage;* et essentiellement, comme des *actions coupables* pour lesquelles le pardon divin est nécessaire, non moins que leur expiation [185]. C'est donc avec ce principe directeur qu'il nous faut entendre l'enseignement de l'Apôtre quand il propose le "scandale de la croix" comme moyen de salut. Nous omettons ici les développements pauliniens qui traitent de la délivrance de *l'état de péché,* effectuée aussi par la mort du Christ [186]. Toute notre attention se porte vers la rémission du péché en tant qu'*acte* et plus précisément, sur sa réparation offerte à Dieu par la Croix. A quel titre, selon saint Paul, Dieu agrée-t-il la mort de son Fils offerte pour nos péchés?

Posons d'abord cette pensée de l'Apôtre: c'est la Croix qui opère l'entière réconciliation de l'humanité à Dieu. Ceci n'empêche pas que toute l'initiative de l'oeuvre revient à Dieu [187]. C'est Dieu, en effet, qui dans le Christ se réconciliait le monde (*II Cor.* 5, 19). Toutefois, c'est aussi la mort du Christ — acte qui lui est propre —, qui produit cette réconciliation (ibid. 18). Saint Paul nous apprend ainsi à considérer le Christ, Chef d'une humanité pécheresse qui doit réparer son offense, dans son rapport à Dieu.

D'après saint Paul, le Christ, représentant-né de l'humanité tout entière, se fait en tout solidaire de notre condition déchue, hormis le péché [188]. Nouvel Adam, il se met à notre tête, il accomplit, pour nous et avec nous, le retour et l'union définitive à Dieu. Mais, cette oeuvre de salut comporte le péché à expier et à réparer, car en l'homme déchu il y a malice coupable et opposition à Dieu. Il faut donc que la mission rédemptrice débute à la réparation de la désobéissance d'Adam, pour se compléter dans l'ac-

---

184 Cf. CERFAUX, *op. cit.*, p. 105.

185 "Paul parle généralement non de "péchés" au pluriel mais du "péché" au singulier (*amartia*). Plutôt que d'actes particuliers, il s'agit d'une manière d'être résultant d'actes passés ou bien comme d'une forme mauvaise qui s'impose aux hommes et régit leur comportement. Le péché apparaît comme un état du genre humain, opposé à Dieu depuis la faute d'Adam . . . Quand il veut désigner les actes du péché, Paul emploie le terme *amartèmata* au pluriel (*Rom.*, 3, 25; cf. *I Cor.*, 6, 18)." *Id. ibid.*, pp. 105-106 et voir aussi p. 113; cf. TOBAC, *E., Le Problème de la justification dans S. Paul,* Gembloux, 1941, pp. 27 ss.

186 Ce point de vue a été étudié par TOBAC, *op. cit.*, surtout pp. 161-183.

187 Cf. CERFAUX, *op. cit.*, p. 110; PRAT, *op. cit.*, II, p. 91 ss.

188 Le principe de solidarité interprète correctement la pensée de l'Apôtre. Voir PRAT, *op. cit.*, II, 240-9; 534-5.

quisition d'un peuple de "fils de Dieu" (*Gal.*, 4, 5). Sans être aucunement coupable, le Christ a voulu répondre avec nous de nos obligations envers Dieu. En vue de quoi, il accepte volontairement d'être la victime du sacrifice expiatoire (*Héb.*, 10, 5-10); bien plus, il se livre lui-même à la mort, il se donne par amour pour nous, il s'offre lui-même à Dieu en hostie et en sacrifice d'agréable odeur (*Eph.*, 5, 2). Ainsi ressortent déjà les deux aspects fondamentaux du geste rédempteur: immolation réparatrice, et immolation valorisée par l'amour!

Saint Paul fait plusieurs fois allusion à cette expiation volontaire que fournit le Sauveur en contrepoids du péché [189]. Romains 3, 23-25 peut cependant être considéré comme le texte principal de cette assertion, car ici, écrit le Père Lagrange, "Paul pénètre plus avant dans la doctrine de la rédemption. Le Christ n'a pas seulement payé la rançon; il a expié" [190]. Citons ces paroles importantes de l'Apôtre:

> Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont justifiés par la faveur de sa grâce en vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus: Dieu l'a exposé, instrument de propitiation par son sang moyennant la foi; il voulait montrer sa justice, du fait qu'il avait passé condamnation sur les péchés commis jadis au temps de la patience de Dieu . . . (Rom. 3, 23-25).

Les exégètes récents ne cachent pas les difficultés que soulève ce passage, lourd d'enseignement, mais quelque peu "embarrassé et obscur". Deux points surtout centralisent les difficultés: "justice de Dieu" et "propitiation" (ilastèrion). Le premier caractérise l'attitude divine, le second marque le rôle du Christ dans l'action rédemptrice. Nous n'entendons pas exposer en détail ce problème complexe qui déborde les exigences de notre travail. Il nous suffira de souligner l'une ou l'autre précision d'exégète qui montre bien que l'idée d'une satisfaction offerte à Dieu n'est pas étrangère à ce texte paulinien.

Dans le verset, *Rom.*, 3, 25, l'expression "justice de Dieu" désigne évidemment l'attribut divin lui-même. Dieu est juste, et Il se manifeste tel dans l'acte rédempteur. Mais ici débutent les divergences d'opinions. Certains exégètes réfèrent la manifestation de la justice au fait que "le Christ est établi moyen de propitiation pour nos péchés" [191]. Ainsi, c'est la volonté divine de salut qui apparaît, cette volonté qui s'appelle la "justice salvifique". Les autres rattachent cette manifestation de justice plutôt à l'oeuvre

---

189 Par ex.: *Gal.*, 1, 4; 2, 20; *I Cor.*, 5, 8; 11, 25. Selon TOBAC, cette considération est développée dans *Rom.*, 5: Cf. *op. cit.*, p. 135-139.

190 M. J. LAGRANGE, *Epître aux Romains*, Paris, 1950, p. 75.

191 TOBAC, *op. cit.*, p. 116. L'auteur soutient dans ce chapitre, pp. 107-121, que Paul emploie toujours l'expression biblique "justice de Dieu" dans le sens d'une justice salvifique. PRAT n'accepte pas cette exégèse: cf. *op. cit.*, II, p. 549.

même du Christ, soulignant que, dans la mort du Christ, le péché est expié et réparé. Par là est relevé l'exercice de la "justice vindicative" de Dieu [192]. Nous croyons que cette deuxième opinion traditionnelle et plus commune, se justifie déjà par le contexte, pourvu toutefois qu'on n'oublie pas que la justice, en Dieu, suppose toujours et inclut la miséricorde. En effet, les exégètes qui refusent à l'expression "justice de Dieu" toute attitude répressive, admettent que Dieu exige une certaine réparation du péché du fait même qu'Il établit le Christ propitiation, *ilastérion* [193]. Ce fait suggère en effet, comme nous le verrons à l'instant, que la réconciliation à opérer commande expiation. Partant, le sens vindicatif, selon eux étranger à "justice de Dieu", se retrouverait ici. Ainsi, tous reconnaissent, au moins indirectement, que Dieu demande au Christ une réparation du péché, en le constituant "propitiation pour nous à la Croix" [194].

Le mot *ilastérion,* dans la pensée de Paul, résume le rôle du Christ en Croix, en le comparant à celui des sacrifices de l'ancienne Loi. Il évoque un moyen d'expiation des péchés, ou encore, une victime qui apaise et qui rend Dieu propice. Appliqué au Christ, cette figure revêt un sens "tout sublimé", où l'élément volontaire l'emporte en importance sur le fait de la souffrance expiatrice [195]. Il ne faut pas pour autant négliger la part réelle de cette dernière, car c'est *par son sang* que le Christ est propitiateur [196]. En fait, pour saint Paul, le Christ est victime propitiatoire devant Dieu afin de mériter le pardon des péchés. Dans ce passage, Paul considère plutôt la victime du sacrifice, mais victime volontaire (cf. *Eph.,* 5, 2; *I Tim.,* 2, 6) évidemment. L'Epître aux Hébreux se chargera de développer le rôle de sacrificateur et de prêtre, déjà insinué dans *Eph.,* 5, 2 [197]. Pour le moment, nous atteignons au moins, avec *ilastèrion,* le sens général de

---

192 Cf. CEUPPENS, *Quaestiones ex Ep. S. Pauli,* Marietti, 1951, pp. 28, 36, qui cite plusieurs auteurs à l'appui. PRAT, *op. cit.,* II, p. 295; cet auteur précise: "La justice intrinsèque de Dieu n'est pas uniquement la justice vindicative ou la justice distributive, c'est aussi — quelquefois principalement — la justice rédemptrice; elle inclut la bonté, la grâce et la miséricorde, au lieu de les exclure ou d'en faire abstraction".

193 Cf. TOBAC, *op. cit.,* p. 133-134.

194 BONSIRVEN, *op. cit.,* p. 293; cf. CERFAUX, *art., Justice et Justification, DBS,* IV, col. 1489.

195 BONSIRVEN, *op. cit.,* p. 303. L'auteur omet le rôle de la souffrance comme cause de propitiation: "nous n'avons plus affaire à une immolation animale, mais à l'offrande libre d'une volonté humaine infiniment pure."

196 Que l'expression "par son sang", se réfère à "propitiation" (selon Prat, Viard), ou bien qu'elle s'entende comme objet de la foi (S. Thomas, Lagrange, Lemonnyer, etc.), les deux constructions portent à la même conclusion: "Christum esse expiationis instrumentum per effusionem sui sanguinis", explique CEUPPENS, cf. *Quaestiones ex Ep. S. Pauli,* p. 34.

197 Cf. PRAT, *op. cit.,* II, p. 221; CERFAUX, *op. cit.,* p. 115-116.

victime de propitiation, rôle assumé par le Christ pour expier le péché devant Dieu[198].

La doctrine de ce passage de l'Epître aux Romains nous montre donc que l'offrande sanglante et volontaire du Christ répond au dessein divin de pardonner le péché. Au regard de Dieu, le geste du Christ joue le rôle, — mais d'efficacité véritable et infinie —, de l'ancien sacrifice expiatoire, qui par essence devait réparer le péché. Saint Paul indique par là que le sang du Christ est ordonné à la réparation complète du péché[199]. Il nous oriente vers la valeur proprement satisfactoire de la mort du Christ conçue comme sacrifice.

Et c'est en effet comme un sacrifice qu'apparaît l'oeuvre de salut dans *l'Epître aux Hébreux*[200]. Ici l'auteur sacré oriente tous les gestes dédempteurs vers le concept d'un sacrifice parfait offert à Dieu. Le sacrifice, une fois agréé, comporte nécessairement un retour heureux pour les participants. Primordialement cependant, il existe tout pour Dieu. Sa raison d'être c'est de monter vers Dieu en louange et en supplications; et, offert de la part de coupables, il doit devenir propitiateur et expiateur afin d'obtenir pardon[201]. Offrir de tels sacrifices était le devoir de tout grand-prêtre (5, 1-3), et cette obligation fondamentale, notre "grand-prêtre" Jésus l'accomplit éminemment, et de façon définitive, par l'unique oblation de lui-même (5, 7-10; 10, 1-18), par son sang (9, 12-14). Son sacrifice se réfère à tous ceux de l'ancienne Loi (10, 5-10) pour en marquer l'accomplissement et la perfection totale[202]. De cette comparaison, on retiendra forcément que la mort du Christ est un vrai sacrifice, bien que d'ordre à part et de vertu transcendante. Ceci met en évidence, entre au-

---

198 Cf. PRAT, *op. cit.*, I, p. 508; VIARD, A., *Epître aux Romains*, 1949, éd. Pirot, XI, 2e partie, p. 59; JACONO, S. E. Mons. Vincenzo, *Le Epistole di S. Paolo*, I, éd. Garofalo, Marietti, 1952, p. 122; CEUPPENS, *op. cit.*, p. 36.

199 Paul insiste souvent ailleurs sur la valeur expiatrice du sang, voir par ex.: *Rom.*, 5, 9; *Col.* 20; *I Cor.*, 6, 20; *Heb.*, 9, 16; 10, 19. Ce fait apporte confirmation au sens satisfactoire de la mort du Christ, le sang étant souvent, pour lui, le symbole de la mort violente: "Dans la célébration de la Cène, on fait mention du sang, c'est-à-dire de la mort (*I Cor.*, X, 16; XI, 25-27). L'allusion à la mort est évidente en *I Cor.*, XI, 27 (coupable du sang). A l'idée du sang s'unit pour saint Paul l'idée de sacrifice, *Rom.*, III, 25, celle du rachat, *Eph.*, I, 7, de la pacification, *Eph.*, II, 13; *Col.*, I, 20 (par le sang de la croix), de la justification, *Rom.*, V, 6-11", CERFAUX, *op. cit.*, p. 98.

200 Sur l'authenticité paulinienne de l'épître, cf. CEUPPENS, *Quaestiones ex Ep. S. Pauli*, p. 15-18; SPICQ, *Epître aux Hébreux*, éd. E. B. Jérusalem, Paris, 1950, Introd. p. 7.

201 "Dans l'état présent de l'humanité pécheresse, l'élément le plus important du culte qu'il doit célébrer est l'offrande de sacrifices expiatoires, afin d'obtenir le pardon des offenses commises", AMIOT, F., *L'enseignement de S. Paul*, Paris, 1938, I, p. 103.

202 A rapprocher des autres textes pauliniens qui font allusion aux sacrifices anciens: *Rom.*, 3, 25 (expiation); *I Cor.*, 5, 7 (délivrance); *I Cor.*, 11, 25 (alliance); *Eph.*, 5, 2 (en général). Cf. PRAT, *op. cit.*, II, p. 217-220.

tres, deux éléments importants qui nous concernent ici, à savoir qu'il y a expiation volontaire du péché, et que ce geste prend valeur d'offrande d'amour et d'obéissance à Dieu.

Nous recueillons donc, dans l'Epître aux Hébreux, les traits essentiels d'une véritable réparation du péché offerte à Dieu. Dans les autres épîtres, Paul montrait, comme en passant, la victime expiatoire et son oblation imprégnée d'amour. La même doctrine est ici reprise, et développée comme sacrifice où le Christ apparaît victime et sacrificateur. Sous ces deux aspects, pouvons-nous dire, satisfaction réelle est offerte à Dieu: le Christ, victime volontaire pour les péchés, est suprêmement agréé de Dieu; le Christ, prêtre-médiateur de l'humanité pécheresse, se charge d'offrir à Dieu hommages d'adoration et de satisfaction.

Au terme de cette enquête scripturaire, forcément très succincte, nous devons reconnaître la valeur objective de la Croix. L'alignement des divers textes, descriptifs des rapports entre le Rédempteur et Dieu offensé, lui a donné quelque relief pour en mieux signaler la réalité satisfactoire. Le concept d'une satisfaction proprement dite offerte à Dieu, il nous semble, est bien conforme à la parole inspirée, et s'impose irrésistiblement dans une vue complète de l'action rédemptrice. Sans doute, l'oeuvre du Christ déborde cet aspect partiel qu'est la réparation de l'offense. L'Ecriture nous apprend toutefois à ne pas ignorer cette relation essentielle de la Croix au Père offensé.

Déjà l'Ancien Testament nous incitait à scruter en ce sens les gestes rédempteurs futurs, ordonnés à détruire et à annuler complètement le péché. Aux siens, le Sauveur lui-même ne manque pas de faire remarquer que son offrande à la croix répond à ces desseins divins. Enfin, les Apôtres — Paul en tête — redisent leur enseignement identique: l'immolation sacrificielle du Christ pour nos péchés, dans laquelle l'amour divin vivifie l'obéissance douloureuse, monte vers Dieu en hommage de réparation pour y être agréée définitivement.

II. — Témoignage de la tradition

L'enseignement scripturaire était trop clair pour ne pas prendre une place importante dans la tradition vivante de la doctrine de la rédemption. A l'encontre du péché, la Croix se dresse afin de réconcilier l'homme à son Dieu. A mesure que se fait sentir le besoin de précision ultérieure, nous verrons que la valeur de cette Croix s'affirme une véritable satisfaction du Rédempteur.

A — Les Pères de l'Eglise

La croyance à la rédemption par Jésus-Christ est un élément fondamental du christianisme primitif. Elle se rattache directement à l'enseignement du Christ lui-même; elle découle immédiatement des données du Nouveau Testament. C'est bien ce que révèle la littérature patristique si abondante sur le sujet. La plupart des écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, en effet, reprennent et commentent cette doctrine en s'attachant aux formules scripturaires. Cependant, si les expressions utilisées reflètent bien la richesse immense de ce dogme vital, rares sont celles qui serrent de près le concept de rédemption pour en montrer les limites précises. Aucune hérésie n'a encore obligé à un langage particulièrement surveillé sur ce point de doctrine. La pensée des Pères peut donc se développer librement en élaborant abondamment les images fournies par l'Ecriture.

Le développement de la doctrine de la rédemption suit deux courants d'idées bien caractérisés. Le salut nous vient par le Christ, mais comment s'opère-t-il? Les uns — surtout les Pères Grecs — répondent que l'incarnation pose dans l'humanité un principe de vie et de divinisation, lequel doit transférer le genre humain de l'état de péché à la vie divine. L'idée centrale du mystère porte sur la "déification par l'incarnation" de l'humanité déchue [203]. Pour les autres — en particulier les Pères Latins — les sanctions mêmes du Christ portent davantage la marque du salut opéré. Leurs considérations s'arrêtent alors avec prédilection sur la passion et sur la mort du Sauveur. Pour eux, c'est à la Croix que revient la place centrale dans l'économie de la rédemption. Conviction profonde qu'ils déduisent de la sainte Ecriture.

Cependant, dans la réalité ces deux orientations de la pensée patristique sont loin d'être nettement tranchées. Et au surplus, la prédominance d'un aspect n'est nullement exclusif de l'autre. Si bien que les partisans de l'*incarnation rédemptrice,* n'oubliant pas que l'humanité à déifier est une nature coupable et déchue, en concluent aussi à la nécessité de la Croix [204]. Ainsi *saint Athanase,* qui insiste tant sur la "déification par l'incarnation", explique-t-il la Croix: c'est notre malédiction que porte le Christ, c'est le prix qui supprime notre condamnation [205]. D'autres Pères affirmeront volontiers que les souffrances du Christ sont un remède qui procure notre salut [206], ou encore cette formule de vigueur paulinienne,

---

[203] Cf. L. RICHARD, p.s.s., *Le Dogme de la Rédemption,* Paris, 1932, pp. 87-92. Voir aussi VAN CROMBRUGGHE, G., *De soteriologiae christinae primis fontibus,* Louvain, 1905.

[204] Cf. RICHARD, *op. cit.,* pp. 93 ss.

[205] "Recte ergo . . . (Christus) mortem pro nobis in cruce toleravit . . . evidens (est) salutem omnium non potuisse aliter quam per crucem restitui", *De Incarnatione Verbi,* 25-26; *P.G.* 25, 139.

[206] S. JUSTIN, *Dial.,* 95; *P.G.* 6, 701; S. IGNACE, *Ep. à Diognète,* R. de J. 99.

que le Christ est devenu pour nous "péché volontaire et malédiction volontaire" [207]. Alors que les Latins concentrent en la Croix leur théorie de la rédemption, en Orient plusieurs Pères, attirés pourtant ailleurs, lui assignent cependant un rôle particulier dans l'oeuvre du Christ.

Cette brève évocation de l'interdépendance des aspects que comporte l'acte rédempteur, suffit à faire comprendre qu'il y aurait non-sens à vouloir opposer entre eux ces différents aspects du même mystère. Les Pères n'ont évidemment pas la prétention d'enfermer sous un seul concept l'ensemble complexe de l'oeuvre du Christ. Aussi faut-il aborder leurs explications avec le souci de les coordonner en une harmonieuse synthèse, seule capable de fournir la notion adéquate de la rédemption.

Avec cette mise au point, nous pouvons maintenant mieux examiner l'enseignement patristique au sujet de la réparation du péché par le Rédempteur. Après l'offense faite à Dieu, y a-t-il, de la part du Christ, une réparation volontaire offerte à la justice divine? Les souffrances et la mort du Christ forment-elles uniquement un témoignage d'amour, ou les Pères n'y voient-ils pas en outre une expiation volontaire, vraie satisfaction offerte à Dieu? Sans doute, ces premiers maîtres de la chrétienté s'occupent davantage des effets ruineux du péché, et donc du relèvement de l'humanité. Ce fait, d'ailleurs normal, ne les empêche pas de considérer aussi ce que, à cause du péché, l'humanité doit à Dieu. Et une fois cet aspect relevé, ils sont unanimes à exprimer que le Christ assume réellement notre obligation de justice envers Dieu offensé [208]. Cette constante dans la doctrine des Pères nous la découvrons tant sous la notion de l'*expiation volontaire* que sous l'idée du *sacrifice de la croix* offert à Dieu en réparation du péché. Sous ces deux concepts, ou en étroite liaison avec eux, les principaux témoins anciens de la Tradition enseignent ce que saint Anselme plus tard appellera la satisfaction du Christ [209].

1 — Expiation volontaire et satisfaction

Il est important de bien se rendre compte avec quelle force les Pères tiennent que la passion du Christ est moyen de réparation objective envers

---

207 S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.* 37, 1; cf. F. CAYRE, A.A., *Précis de Patrologie*, I, p. 427.

208 Cf. J. RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC*, XIII, col. 1941.

209 En effet, le concept de satisfaction est souvent inclus manifestement dans l'idée de sacrifice, telle que l'emploient plusieurs Pères pour illustrer le dogme de la rédemption. C'est une conclusion de R. GUARDINI: "Mit dem Begriff der Genugtuung ist, seinem wesentlichen Inhalt nach, identisch der weitere des Opfers Christi. Er fasst in lebendiger, konkreter Weise dieselbe Tatsache die der Begriff der Satisfaktion in abstrakter Form ausdrückt", cf. *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*, 1921, p. 96. Au sujet de la "satisfactio Christi", chez les Pères Latins, on trouvera les principales références dans J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus* (series latina), T. 219, col. 473, Paris.

Dieu. Afin de saisir cette vérité, que rend très bien le concept de satisfaction, revoyons quelques textes, des plus concluants nous semble-t-il.

Saint Clément de Rome souligne la valeur particulièrement méritoire des souffrances du Christ. Dans un langage très expressif, il note que c'est de la vertu du sang du Christ "versé pour notre salut et précieux aux yeux du Père" que découle la grâce de la pénitence sur le monde [210]. Plusieurs Pères se plaisent à recourir au Serviteur d'Isaïe pour expliquer le rôle de la Passion. Selon *saint Justin,* le plan divin demande que le Christ porte notre malédiction et expie notre péché [211].

Avec *saint Irénée* la christologie reçoit une impulsion convaincue et de grande richesse doctrinale. Témoin le plus remarquable de la fin du IIe siècle, l'évêque de Lyon proclame le triple rôle du Christ: *révélateur* du Père, il est aussi *rédempteur* comme victime, avant de consommer son oeuvre comme *déificateur* ou sanctificateur. La doctrine paulinienne de la récapitulation inspire et commande sa pensée sur le rédempteur. Chef de la nouvelle humanité, le Christ expie pour nous le péché [212].

Si le nouvel Adam "meurt pour nous et nous rachète au prix de son sang", Irénée n'affirme pas qu'une rançon soit payée au démon. Au contraire, le Christ engage la lutte contre Satan pour délivrer ce qui est sien. Et notre auteur d'insister: si nous sommes débiteurs, c'est uniquement envers Dieu que nous avons offensé:

> Nous avons offensé Dieu dans le premier Adam en n'observant pas son précepte, mais dans le second Adam nous avons été réconciliés en devenant obéissants jusqu'à la mort. Car nous n'étions débiteurs envers quiconque, excepté celui dont nous avions, dès le commencement, transgressé le précepte [213].

Tant le triomphe sur Satan que la réparation de la faute du premier Adam s'opèrent par l'obéissance sans faille envers Dieu [214]. Obéissance volontaire et réparatrice aussi, qui rend Dieu propice à notre égard.

---

210 *I Ep. ad Corinthios,* 7, 4; *P.G.* I, 224; R. de J. 12.

211 *Dialogus,* 43, 95, 117 et passim; *P.G.* 6, col. 568 ss.; cf. CAYRE, *op. cit.,* p. 122.

212 "... caro factus, ipse est Iesus Christus Dominus noster, qui passus est pro nobis, et surrexit propter nos", *Adv. Haer.* 3, 16, 6; *P.G.* 7, 925, C. Cf. CAYRÉ, *op. cit.,* p. 144.

213 "(Deum) in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, oboedientes usque ad mortem facti. Ne que enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi, cujus et praeceptum transgressi fueramus ab initio", *Adv. Haer.* 5, 16, 3; *P.G.* 7, 1168; R. de J. 255.

214 Cf. *Ibid.,* 3, 16, 9, et 3, 18, 6; *P.G.* 7, 928 et 937.

> Le Seigneur, par son Incarnation, nous a rétablis en amitié, lui, le Médiateur entre Dieu et les hommes, rendant propice à notre égard le Père envers qui nous avions péché, réparant notre désobéissance par son obéissance . . . [215].

Avec quelle précision se présente ici déjà le concept de la satisfaction du Christ!

Ennemis de Dieu par notre péché, il nous fallait un médiateur qui opère efficacement notre réconciliation à Dieu. C'est une assertion courante chez les Pères. Et l'action efficace du Christ médiateur n'est nulle autre que sa passion supportée pour nous, que l'offrande de son sang précieux au Père. On comprend que c'est là l'unique source du pardon, lequel conditionne notre retour à Dieu. A ce propos, *Eusèbe de Césarée* explique comment l'offrande parfaite du Christ rend désuets tous les anciens sacrifices, puis il insiste sur la valeur expiatoire de cette hostie très pure [216]. C'est la loi de l'amour l'unique mobile des souffrances du Christ, ajoute-t-il; le Rédempteur veut que nos péchés soient pardonnés: "ut peccata nobis dimitterentur" [217]. Pour *saint Basile,* cette condition du pardon se présente plutôt comme une exigence de la justice divine envers l'humanité [218]. En effet, dit-il encore, pour nous remplacer devant la justice divine à apaiser, il fallait un Homme-Dieu [219].

Saint Cyrille de Jérusalem considère l'excellence objective de la "sainteté" du Christ qu'il oppose à la malice de notre péché. A cause de la valeur infinie de la Personne divine, la réparation surabonde:

> Le Christ a porté nos péchés dans son corps sur le bois, afin que par sa mort, étant morts au péché nous vivions de la justice. Il n'était pas d'un prix quelconque celui qui mourait pour nous; . . . il n'était pas simplement homme . . . mais Dieu fait homme. L'iniquité des pécheurs ne pouvait égaler la justice de

---

215 "In amicitiam restituit nos Dominus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus; propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus", *Ibid.*, 5, 17, 1; *P.G.* 7, 1169. Cf. RICHARD, *op. cit.*, p. 84.

216 ". . . Inventum est magnum magnique aestimandum pro redimendis et Judaeis pariter et Graecis, pretium, illud videlicet pro toto mundo piaculum, illud pro cunctorum hominum animis piaculum, illa pro omni macula et peccato hostia purissima, ille utique agnus Dei, illa Deo accepta et mundissima ovis", *Demonstratio Evang.* 1, 10; *P.G.* 22, 85; R. de J. 664.

217 Cf. *ibid.*, 10, 1; *P.G.* 22, 724; R. de J. 673.

218 Cf. *Epistulae,* 260, 9; *P.G.* 32, 965; R. de J. 927.

219 "Qui solus pro nobis omnibus Deo dare potest placationem". *In Psalmos homiliae,* 48, 4; *P.G.* 29, 440; R. de J. 961.

> celui qui mourait pour nous; nous n'avions pas péché autant qu'excellait en justice celui qui donna sa vie pour nous [220].

La sainteté et le don volontaire du Christ, voilà ce qui valorise sa mort! Le saint Docteur ne pose-t-il pas ici le principe même de la satisfaction?

L'enseignement de *saint Ambroise* proclame à son tour que la passion de Jésus répare nos péchés. Coupables et débiteurs insolvables, le Seigneur se charge de nous [221]. Le saint évêque comprend que le geste du Christ, souffrant pour nous, répond efficacement au plan divin. Une incise manifeste encore cette offrande du Sauveur, "qui pro nostris peccatis *satisfaciebat* Patri" [222]. Toutefois, nous participons aussi à cette réparation du péché, déclare-t-il. Et dans le sacrifice offert pour le péché, Ambroise signale notre solidarité avec le Christ victime et prêtre à la croix [223].

2 — Sacrifice et satisfaction

L'idée de sacrifice contribue beaucoup à préciser la valeur objective de la mort du Rédempteur. Les Pères reconnaissent tous dans la Croix un vrai sacrifice, un sacrifice qui rend tous les devoirs de l'humanité envers Dieu. Il n'est pas rare d'entendre les Pères professer la valeur unique de ce sacrifice parfait pour effacer entièrement le péché. Chez plusieurs, il est manifeste que ce sacrifice intègre le devoir propre de l'expiation et de la réparation du péché. C'est peut-être ici, lié à l'idée de sacrifice, que le concept de satisfaction apparaît le plus clairement. Sous cet aspect, en effet, "les Pères considèrent la rédemption non plus dans le sens de Dieu se donnant à l'homme, mais dans le sens de ce que l'humanité doit à Dieu: le Christ, prêtre et victime à la fois, offrant à la Divinité son humanité,

---

220 "Assumpsit Christus peccata in corpore super lignum, ut nos per mortem ejus peccatis mortui justitiae viveremus. Non minimi pretii erat qui pro nobis moriebatur; ... non erat nudus homo, ... sed Deus inhumanatus. Non tanta erat peccantium iniquitas, quanta ejus qui nostri gratia moriebatur justitia; non tantum peccavimus, quantum ille justitia excelluit qui pro nobis animam posuit, *Catecheses*, 13 33; *P.G.* 33, R. de J. 831.

221 "Contraximus chirographum culpae, poenam sanguinis debebamus, venit Dominus Jesus, suam pro nobis obtulit". Et ailleurs il explique: "quia solvi nequeunt divina decreta, persona magis quam sententia mutaretur", *De Virginitate*, 19, 126; *P.L.* 16, 314; *In Lucam*, 4, 7; *P.L.* 15, 1698.

222 *In Ps.* 37, 53; *P.L.* 14, 1085. Cf. *In Ps.*, 36, 46; *P.L.* 14, 1036. Le mot "satisfaction" est en toute lettre chez saint Ambroise. Cependant, ici, dans une incise, son sens ne peut être bien précisé; il a probablement le sens *d'intercession*. J. RIVIÈRE examine quel sens attribuer au mot satisfaction chez Ambroise, mais il ne cite pas ce texte, cf. *Sur les premières applications du terme "satisfactio" à l'oeuvre du Christ*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, Toulouse, juillet-décembre 1924, pp. 291-294.

223 Cf. *De Incarn. Sacramento*, 6, 56; *P.L.* 16, 868. *In Lucam*, 3, 48; *P.L.* 15, 1694.

victime du péché, au nom de l'humanité et pour l'humanité" [224]. Cette vue fait ressortir, entre autres, le devoir propre de l'humanité pécheresse, et partant, son insuffisance radicale, sinon en union avec le Christ et au moyen de son sacrifice parfait.

Origène exprimait déjà sa foi dans le Sacrifice de la croix, nécessaire à cause du péché mais suprêmement efficace à cause de la sainteté du Christ [225].

En Occident, *saint Hilaire* n'est pas moins explicite; et en outre, il insiste sur la liberté complète du Christ, lorsque celui-ci accepte de devenir l'hostie qui nous était nécessaire [226]. Victime sainte et parfaite, de conclure l'évêque de Poitiers, et par conséquent, sacrifice très agréable à Dieu.

Le Christ est non seulement la victime parfaite pour effacer le péché; il est encore le seul Prêtre qui puisse offrir ce sacrifice pour les péchés. Cette pensée se retrouve fréquemment chez bon nombre de Pères, où elle souligne toute l'ampleur de l'hommage réparateur à offrir à Dieu [227]. Commentant l'épître aux Hébreux, *saint Jean Chrysostome* approfondit lumineusement la valeur du geste du Christ, prêtre et victime. Le Christ, dit-il, s'est offert pour enlever tous les péchés, il est mort pour tous les hommes, même si tous n'en veulent point profiter. Puis il précise le sens de ce sacrifice pour les péchés:

> Il a enlevé aux hommes leurs péchés et les a offerts à son Père, non pour requérir contre eux, mais pour les leur remettre [228].

Malgré la grande malice du péché, l'offrande du Christ est vraiment surabondante.

D'un esprit vigoureux et très pénétrant, *saint Augustin* est incontestablement le plus grand des Pères Latins. Sa fidélité à scruter les Ecritures

---

224 Cf. RICHARD, *op. cit.*, p. 96.

225 "Donec sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis . . . Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, . . . talis haec fuit hostia, ut una sola sufficeret pro totius mundi salute, *In Num. homiliae*, 24, 1; *P.G.* 12, 758; R. de J. 492. Cf. aussi *In Joannem comm.*, 28, 14; *P.G.* 14, 719-724.

226 ". . . hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo, ut per hostiam voluntariam maledictum, quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solveretur . . ." *Tract. super Ps.*, 53, 13; *P.L.* 9, 345; R. de J. 889. Cf. CAYRÉ, *op. cit.*, pp. 352-353.

227 S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Cont. Eunom.*, 6, *P.G.* 45, 717; S. JEAN DAMASCÈNE, *In Hebr.*, 2, 17; *P.G.* 95, 911; S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia*, 17, 30, 46; *P.L.* 76, 32. *Cf. aussi* J. RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC*, XIII, col. 1936-1937.

228 "Peccata abstulit ab hominibus et Patri obtulit, non ut aliquid adversus ipsos statueret, sed ut ipsa remitteret, *In epist. ad Hebr.*, 17, 2; *P.G.* 63, 129; R. de J. 1221. Cf. *ibid.*, 2, 8; R. de J. 1201 et *In Epist. ad Rom.*, 10, 2; *P.G.* 60, 477; R. de J. 1185.

et son plein attachement aux données de la Tradition marquent de richesse et d'orthodoxie la doctrine de ce grand Docteur de l'Eglise. Le dogme de la rédemption a en particulier hérité des convictions éclairées, dont Augustin est redevable surtout à saint Paul. Comme l'Apôtre, en effet, l'évêque d'Hippone voit dans le Christ le rédempteur, le médiateur qui réconcilie l'humanité à Dieu; et de cette rédemption il place l'acte principal dans le sacrifice d'expiation et de réconciliation qu'est la Croix. Il est évident que, pour lui, l'oeuvre du Sauveur se rattache essentiellement au sacrifice parfait offert à Dieu. A la base des explications secondaires et partielles qu'expose parfois le saint Docteur, la place fondamentale revient à l'acte sacerdotal du Christ qui s'offre lui-même à Dieu en expiation de nos péchés. En effet, cette idée maîtresse est "si claire, si constamment formulée dans toutes les oeuvres du saint docteur" [229].

Signalons seulement quelques pensées saillantes de saint Augustin. Si le Christ accepte de partager avec nous la peine du péché, dit-il, c'est bien pour éteindre notre culpabilité et faire prévaloir en nous sa justice, par la délivrance du péché et de la mort.

> Le Christ a pris sans culpabilité notre supplice, afin par là de dissoudre notre culpabilité et de mettre fin à notre supplice [230].

Cette mort qu'on lui inflige, le Christ l'accepte en toute liberté; il l'offre pour nous en expiation, "victima pro nobis"; il la transforme en un véritable sacrifice pour les péchés, capable d'éteindre toute faute et d'abolir toute peine [231]. C'est la malice même de nos fautes qui demandait un sacrifice réparateur apte à nous réconcilier à Dieu [232]. Et ce sacrifice particulier, "sacrificium singularis", poursuit saint Augustin, est nul autre que le Christ lui-même que Dieu a fait sacrifice pour les péchés, "sacrificium pro peccatis" [233]. En sa qualité de prêtre-médiateur, le Christ s'offre donc

---

229 Cf. E. PORTAILLE, art. *Augustin* (saint), *DTC*, I, surtout col. 2366-2374. VANDENBERGHE, O.P., *Saint Augustin et le sens du péché*, Coll. "Etudes Religieuses". Bruxelles, 1954.

230 "Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum", *Cont. Faustum*, 14, 4; *P.L.* 42, 297, cf. 14. 6; *P.L.* 42, 298.

231 "Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat nos principatus et potestates ad luenda supplicia jure detinebant, purgavit, abolevit, extinxit", *De Trinitate*, 4, 13, 17; *P.L.* 42, 899; R. de J. 1655. Voir aussi la suite: *De Trinitate*, L. 4, ch. 14-16, qui traite du sacrifice de la croix; et *De Civ. Dei*, 10 ,5, 6; *P.L.* 41. 281-284.

232 "Fuimus enim et nos natura filii irae, sicut et ceteri (Eph. 2, 3) ... necessarius erat mediator, hoc est, reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis ... oblatione placaret", *Enchirid.*, 33; *P.L.* 40, 248-249; R. de J. 1915. Cf. *Ibid.*, 108; *P.L.* 40, 282; et *Cont. Faustum*, 18, 6; *P.L.* 42, 346.

233 *Enchirid.*, 41; *P.L.* 40, 252; R. de J. 1916. L'auteur remarque aussi que le Christ obéit à un véritable mandat du Père: cf. *In Jo. Evang.*, tr. 79, 2; *P.L.* 35, 1838.

lui-même à son Père afin de nous mériter, par son expiation, la bienveillance divine.

Le saint Docteur comprend que le sacrifice du Christ forme une valeur objective de réparation des péchés. Aussi réprouve-t-il ceux qui ne voient dans la croix qu'une oeuvre morale, qu'un exemple à imiter [234].

Ferme et convaincu, parce qu'appuyé sur l'Ecriture, saint Augustin maintient que le pardon des péchés et notre réconciliation sont l'oeuvre du Christ médiateur et le fruit de son sacrifice. C'est une conclusion mûrement réfléchie qu'il nous livre:

> Si l'on a bien pesé la divine parole que j'ai rappelée ... on n'y trouvera rien absolument que cette vérité enseignée par l'Eglise universelle ... Tout homme est séparé de Dieu, sauf celui qui par Jésus médiateur est réconcilié avec Dieu ... La rémission des péchés est le seul moyen de réconciliation; et cette rémission s'opère uniquement par la grâce d'un Sauveur infiniment miséricordieux, uniquement par la victime que daigna offrir ce Prêtre très véritable [235].

Ces divers énoncés d'Augustin forment, au sujet de la réparation du péché, l'expression fidèle de la Tradition. Le saint Docteur a voulu mettre en relief la croix du Sauveur, et montrer la profonde transformation qu'elle apporte aux relations entre l'humanité et Dieu. En un style plein d'antithèses, il a beaucoup précisé la valeur objective de la passion du Christ. Pour l'ère patristique, cet aspect sotériologique a atteint un sommet; et malgré l'état inachevé de son développement, il demeure ensuite sans aucun sérieux approfondissement. Un *saint Léon le Grand* et un *saint Grégoire le Grand* emprunteront largement à la pensée d'Augustin. Un passage comme le suivant en est très significatif:

> Le Fils de Dieu est venu pour nous dans le sein de la Vierge, et s'y est fait homme pour nous. De l'homme il a pris la nature, non la faute. Il a accompli pour nous le sacrifice, offert pour les pécheurs son corps en victime sans tache, qui pouvait mourir du fait de son humanité et purifier par sa justice [236].

---

234 Animalis homo ... non percipit ... quid gratiae credentibus crux conferat Christi; et putat hoc illa cruce actum esse tantummodo, ut nobis usque ad mortem pro veritate certantibus imitandum praeberet exemplum", *In Jo. Evang.*, tr. 98, 3; *P.L.* 35, 1881-1882.

235 "Consideratis autem omnibus divinis testimoniis quae commemoravi... nihil invenitur nisi quod universa Ecclesia tenet ... omnem hominem separari a Deo, nisi qui per mediatorem Christum reconciliatur Deo ... Non ergo reconciliari nisi peccatorum remissione, per unam gratiam misericordissimi Salvatoris, per unam victimam verissimi Sacerdotis", *De peccatorum mer. et rem.*, I, 28, 56; *P.L.* 44, 141.

236 "Venit propter nos in uterum Virginis Filius Dei, ibi pro nobis factus est homo. Sumpta est ab illo natura, non culpa. Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato, quae et humanitate mori et justitia mundare potuisset", S. GRÉG. MAGNUS, *Moralia*, 17, 30, 46; *P.L.* 76, 32; R. de J. 2311. Cf. S. LÉON LE GRAND, *Epistulae*, 124; *P.L.* 54, 1064; R. de J. 2188.

Et lors de cette affirmation, c'est la réparation du péché devant Dieu qu'explique saint Grégoire: le Christ sur la croix, lui victime sans péché, s'est offert en sacrifice pour les pécheurs! Voilà qui est identique aux formules de saint Augustin. Il faudra un saint Anselme, au moyen âge, pour redonner au problème l'élan spéculatif qui précisera définitivement la valeur satisfactoire de la Croix.

Conclusion

Malgré leur grande variété, surtout verbale, les exposés sotériologiques plutôt incomplets de l'ère patristique comportent, en général, l'aspect fondamental d'une réparation entière du péché. Nous entendons affirmer à tout moment, en effet, que la destruction complète du péché consiste non seulement à guérir ses effets dans l'âme coupable, mais cette réparation nécessite en outre le médiateur Homme-Dieu et son offrande d'amour et d'expiation présentée à Dieu. Peu importe le thème développé, soit celui de l'expiation volontaire soit celui du sacrifice pour les péchés, toujours le Christ représente l'humanité pécheresse devant Dieu: par amour Il s'offre pour elle; en vertu de son offrande Il lui obtient pardon. Si la médiation du Fils de Dieu apparaît aux Pères avec un certain caractère de nécessité, de même sa mort sur la croix: n'est-elle pas le sacrifice essentiel à la réconciliation? Loin de la pensée des Pères pourtant l'idée que cette médiation active puisse diminuer la gratuité du pardon divin!

Tous les Pères comprennent que la Croix est, devant Dieu, une source de mérites en faveur de toute l'humanité. Mais en regard du péché, cette Croix s'offre à eux comme une véritable expiation d'obéissance et d'amour pour l'offense faite à Dieu. N'est-ce pas là l'essence même d'une véritable satisfaction offerte à Dieu? Une autre pensée des Pères, sous-jacente à ces développements, c'est que dans le plan salvifique le pardon accordé à l'humanité se subordonne à la médiation du Christ. Or, nous voyons cette médiation s'exercer par l'offrande du sacrifice pour les péchés. Les Pères ne rejoignent-ils pas ici encore le concept d'une satisfaction offerte à Dieu en réparation du péché?

Ainsi, il semble bien acquis que la littérature patristique contient, en termes équivalents, cet aspect important de l'oeuvre du Rédempteur. Cependant, il était réservé au moyen âge d'appliquer à l'action du Christ le mot même de *satisfaction* pour désigner la réparation de l'offense faite à Dieu. En conformité de pensée avec les Pères, saint Anselme a pu prendre cette initiative féconde, et qui s'avérera précieuse pour préciser la réelle valeur de la passion du Christ.

B — Doctrine des théologiens

Lorsque les Pères exprimaient leur foi en la rédemption, nous avons vu qu'ils s'attachaient surtout aux formules fournies par l'Ecriture. Leurs constantes affirmations au sujet de la mort du Christ mettent en évidence sa valeur objective devant Dieu. Leurs différentes assertions révèlent déjà le rapport étroit qui existe entre cette mort et la réparation du péché. Que la Croix soit, à leur avis, une expiation volontaire et un sacrifice pour les péchés, c'est ce qui ressort explicitement de leurs enseignements.

Mais cet aspect de l'action rédemptrice n'a pas jusqu'ici fait l'objet d'une réflexion théologique spéciale. Pourquoi et comment la mort du Christ nous acquiert-elle le salut? Placé devant ce problème, saint Anselme tente d'expliquer rationnellement la croyance commune. Pour exprimer l'efficacité de cette mort, il emploie le terme de *satisfaction,* terme bien connu dans la langue pénitentielle des chrétiens mais jusqu'ici réservé pour désigner la réparation personnelle de leurs propres péchés. L'application à l'oeuvre du Christ, si elle élargit le sens du terme, se révèle une initiative qui favorise un langage plus précis autour du mystère de la Croix. Le thème de la satisfaction du Christ se diffuse rapidement parmi les théologiens de l'époque, qui l'accueillent favorablement comme l'expression de la valeur réparatrice de la Croix. Légèrement retouché et mis au point, le concept de la satisfaction entre définitivement, avec saint Thomas, dans toute synthèse complète de la rédemption.

Il nous faut maintenant suivre plus en détail cette introduction en sotériologie du mot de *satisfaction.* Apte à exprimer la doctrine manifeste de l'Ecriture et des Pères, ce concept bien compris ne peut qu'apporter une nouvelle clarté à l'oeuvre accomplie par le Christ. C'est ce que nous révéleront les théologiens, à la suite de saint Thomas.

1 — Affirmation de la satisfaction du Christ

a) Saint Anselme

Déjà au temps de Tertullien la théologie latine avait adopté le terme juridique romain de "satisfactio". Introduit dans la langue ecclésiastique, ce terme désignait les oeuvres pénitentielles imposées au pécheur pour obtenir le pardon de ses fautes. Cette satisfaction n'était strictement qu'une obligation personnelle; et dès lors, les Pères ne songeaient pas à dire que le Christ accomplissait aussi une satisfaction. Mais le mot prend aussi parfois un sens quelque peu différent. Ainsi, dans le Sacramentaire léonien, il est employé pour qualifier l'intercession des saints. Faisant appel à la "satisfaction" des saints, le priant implore de

Dieu le pardon de ses offenses[237]. Avec cette nouvelle acception, le mot pouvait être appliqué à la médiation du Christ en faveur des pécheurs. Cette application est faite dans la liturgie mozarabe, où la *satisfaction* désigne, en un sens général, l'efficacité de la médiation du Christ. La satisfaction n'indique donc plus uniquement une oeuvre accomplie en rapport avec une nécessité personnelle; ce terme s'applique aussi quand l'action ne profite qu'à autrui, comme c'est le cas pour la médiation du Christ. Pourquoi alors ne pas appeler du terme de *satisfaction* "l'oeuvre réparatrice que le divin médiateur vint accomplir à notre place et à notre profit?" L'honneur de cette initiative revient à saint Anselme[238].

Dans le *Cur Deus homo,* composé en 1098[239], on reconnaît sous la satisfaction l'idée première d'une oeuvre accomplie en réparation du péché. Toutefois, saint Anselme précise en quoi consiste cette satisfaction avant de l'appliquer à l'oeuvre du Christ.

Ayant établi que le péché comporte une injure à Dieu, en ce qu'il est refus de l'honneur dû au Créateur, l'Archevêque de Cantorbéry démontre l'obligation qui incombe au pécheur de réparer son offense. Non seulement celui-ci doit-il rendre à Dieu l'honneur ravi, argumente saint Anselme, mais après le repentir il lui reste encore à offrir une réparation spéciale en raison de l'injure commise envers Dieu. Cet acte bienveillant destiné à restaurer l'ordre violé et à réparer l'offense, voilà proprement la satisfaction due à Dieu[240]. A la différence d'une expiation passive, imposée par la justice divine, la satisfaction consiste en une offrande spontanée d'un hommage qui répare l'offense. Evidemment, à cause de la gravité de l'offense, notre satisfaction humaine est nettement insuffisante. Ce "magnum aliquid" requis, observe alors Anselme, c'est le Christ qui l'offre pour nous par sa mort[241].

Ainsi, sans manifester qu'il innove dans le vocabulaire, tout naturellement saint Anselme applique à l'oeuvre du Christ le concept de la

---

237 "Quamvis tanta sint nostra facinora . . . tu tamen immensa pietate concedas ne scelera magis nostra praevaleant quam satisfactio pro nobis copiosa justorum"; et plus loin: "Dicata nomini tuo munera, Domine, sanctorum tuorum pro nobis satisfactio prosequatur, ut offensae nostrae per eos qui in conspectu tuo digni sunt relaxentur". *Liber sacramentorum, VIII,* 35 et 40; *P.L.* 55, 33 et 35.

238 Cf. RIVIÈRE, J., *Sur les premières applications du terme "satisfactio" à l'oeuvre du Christ,* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse, juillet-déc. 1924, pp. 285-297 et 353-369.

239 Cf. *P.L.* 158, col. 359-432.

240 "Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa, nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit . . . Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem quem rapuit Deo solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere, *Cur Deus homo,* I, 11; *P.L.* 158, 376.

241 Cf. *ibid.,* I, 9; *P.L.* 158, 373.

satisfaction[242]. C'est bien notre obligation que le Christ assume et qu'il accomplit par sa mort volontaire. Cette mort, affirme Anselme, a valeur de satisfaction surabondante, car elle est une offrande spontanée qui l'emporte sur la malice de l'offense de l'humanité entière. Le Christ satisfait à notre place en donnant sa vie comme hommage réparateur de notre offense. La satisfaction proprement dite consiste donc dans la compensation objective de l'offense. Si c'est surtout dans l'amour et l'obéissance que le don du Christ prend sa valeur, ces actes intérieurs ne deviennent satisfaction qu'unis à l'élément externe: au don de sa vie. C'est la valeur réparatrice de l'offrande du Christ qu'Anselme désigne du nom de satisfaction offerte à Dieu[243].

La sainte Ecriture et les Pères parlaient d'expiation volontaire et de sacrifice pour les péchés, et par là désignaient la réparation accomplie par le Christ. Dans cette même ligne de pensée, saint Anselme se sert du terme de *satisfaction* pour qualifier l'oeuvre de compensation incluse dans l'offrande à Dieu de la mort du Rédempteur. En utilisant le concept de satisfaction, saint Anselme souligne davantage la parfaite glorification, réparatrice de l'offense, que le Christ offre à Dieu.

b) De saint Bernard à saint Thomas

Bien que de présentation nouvelle, non exempte de certaines exagérations, le concept anselmien de la satisfaction devait rapporter fidèlement la croyance traditionnelle commune. Comment expliquer autrement la rapide diffusion de ce thème et son accueil favorable parmi tous les théologiens du temps? Il y a bien la voix discordante d'un Abélard; mais même cette critique notoire n'accuse pas la satisfaction de nouveauté doctrinale. Si ce point avait été vulnérable, il ne pouvait manquer de le signaler, alors qu'il passait au crible l'enseignement traditionnel concernant la rédemption.

Appelé à défendre la doctrine traditionnelle contre Abélard, saint Bernard s'empresse de montrer que celui-ci s'éloigne de l'Ecriture et de l'enseignement patristique. Abélard voit dans la mort du Christ unique-

---

242 "On ne perdra pas de vue, remarque RIVIÈRE, que l'objectif du *Cur Deus homo* est moins de prouver le fait de la satisfaction (du Christ) que d'en établir la nécessité... C'est dire qu'elle y est traitée comme une donnée connue", cf. *art. cit.*, p. 285. Cf. RICARD, *De Satisfactione Christi in tract. S. Anselmi "Cur Deus Homo"*, Louvain, 1914, A. GAUDEL, *L'histoire du dogme de la Rédemption, Revue des Sc. religieuses*, 1935, p. 234 ss.

243 "Vita ista plus est amabilis quam sunt peccata odibilia... Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? Immo plus potest in infinitum! Si ergo dare vitam est mortem accipere: sicut datio hujus vitae praevalet omnibus hominum peccatis ita et acceptio mortis", *Op. cit.*, II, 14; *P.L.* 158, 415; cf. *ibid.*, II, 10-11 et 16-18 passim.

ment une manifestation d'amour de Dieu et du Christ: il nie la victime qui expie les péchés et qui rachète les pécheurs. Cette mort est réduite à n'être qu'un exemple d'amour destiné à exciter le nôtre en retour. Appuyé sur la Tradition, Bernard de Clairvaux réfute brièvement ces propos erronés. Il expose le réalisme de la rédemption et soutient la valeur objective de la mort du Christ en ayant recours au concept de la satisfaction. Pourquoi donc cette mort? Bernard explique que ce mystère de souffrances contenait notre salut:

> Le Père n'a pas requis le sang de son Fils, mais il l'acceptait quand il l'offrit. Il n'était pas avide de sang, mais de notre salut, parce que le salut était dans le sang du Christ. Le salut vraiment, et non pas comme le pense et l'écrit Abélard, la seule manifestation de l'amour [244].

Mais si la mort est d'une efficacité réelle, continue saint Bernard, si cette mort du Christ peut être agréable à Dieu, c'est parce qu'offerte librement elle opère notre rédemption [245].

Si saint Bernard accueille favorablement la doctrine anselmienne de la satisfaction, il explique mieux qu'Anselme comment nous participons à cette satisfaction du Christ. La doctrine du corps mystique lui en fournit le principe: la satisfaction de la Tête, dit-il, vaut pour tous les membres du corps [246].

A côté de l'Abbé de Clairvaux, les écoles de théologie ne manquent pas d'appuyer la doctrine de la satisfaction. Les Maîtres de Saint-Victor donnent à la satisfaction du Christ l'expression d'une "humiliation réparatrice" qui l'emporte sur l'orgueil et la désobéissance du péché [247]. Franciscains et Dominicains travaillent à mettre au point une synthèse de l'oeuvre rédemptrice, dont le système anselmien servira de base. Sauf pour quelques nuances, ces deux grandes écoles s'entendent à présenter la satisfaction avec la même fermeté, convaincues d'y trouver l'expression la plus significative de l'acte rédempteur. Ils n'ont aucunement à mettre en doute la doctrine elle-même, puisqu'ils la savent clairement fondée sur l'Ecriture. Leur seul souci est strictement d'ordre scolastique. Ils s'efforcent de trouver une formule plus précise à cette doctrine communément

---

244 "Non requisivit Deus Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum; non sanguinem sitiens, sed salutem; quia salus erat in sanguine. Salus plane, et non, sicut iste (Abaelardus) sapit et scribit, sola charitatis ostensio", *Tract. de Err. Abaelardi*, 8, 22; *P.L.* 182, 1070.

245 "Non mors, sed voluntas placuit sponte morientis, et illa morte expungentis mortem operantis salutem. . ." *Ibid.*, 8, 21.

246 *Ibid.*, 6, 15; *P.L.* 182, 1065. Cf. VACANDARD, art. *Bernard* (saint), *DTC*, II, col. 764-767.

247 Cf. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Verbo Inc.*, 8-11; *P.L.* 196, 1003-6. Voir aussi HUGUES DE SAINT-VICTOR, *DTC*, 7, col. 279.

admise, tout en lui accordant l'importance méritée dans la synthèse soté-riologique qui s'élabore[248].

De cette patiente élaboration, commencée par les docteurs du XIIe siècle, saint Thomas d'Aquin se révèle l'illustre et le puissant continuateur. En réalisant avec une sagesse consommée l'harmonieuse synthèse de la rédemption, le saint Docteur confirme l'importance centrale de la satisfaction qui reçoit là-même son expression claire et définitive[249]. Héritier du passé en cette doctrine, saint Thomas est vraiment le "Doctor communis"; et par son influence décisive sur tous les théologiens subséquents, il le demeure toujours. Sa notion précise de la satisfaction du Christ constitue, dans ses lignes essentielles, la doctrine reçue, identique chez tous les théologiens. La position de Scot, qui "Docteur subtil" lui fait subir l'épreuve d'une minutieuse révision, ne s'oppose pas ici à celle du Docteur Angélique[250]. Ce fait confirme le bien fondé de cette doctrine de la satisfaction, et il nous permet de conclure que la notion thomiste en exprime correctement l'essentiel.

2 — Précisions doctrinales: saint Thomas

De la tradition, saint Thomas a recueilli l'expression "la satisfaction du Christ". Il la comprend au sens strict, et montre qu'elle se vérifie en particulier dans la passion du Sauveur. Affirmer que le Christ offre une satisfaction proprement dite à son Père, c'est, pour saint Thomas, marquer que le Christ veut réparer l'offense faite à Dieu et que cette volonté enveloppe concrètement ses souffrances et sa mort expiatrices; c'est encore envisager la rédemption, non pas en ce qu'elle apporte à l'humanité, mais principalement sous l'aspect d'un bien offert à Dieu offensé.

---

248 Cf. ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theol.*, tr. de Incarn. ch. 4-7, et tr. de Passione Christi, T. IV, pp. 4 à 25, et pp. 211 ss. (Ed. Quaracchi, 1948) : saint BONAVENTURE, *Breviloquium*, 4, 10, T. V, p. 250, et *In III Sent.*, dist. 18-20, T. III, pp. 380-434 (Ed. Quaracchi) ; S. ALBERT LE GRAND, *De Bono*, tr. de justitia, q. 4, a. 3, signale que la satisfaction "in comparatione ad Deum potest esse justitia etiam specialiter sumpta", *Opera Omnia*, 28, p. 303 (éd. Mon. Westfalorum, 1951). Voir aussi RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC*, XIII, col. 1948-1949; PARENTE, P., art. *Redenzione, Enciclopedia Cattolica*, X, 615-624, Città del Vaticano, 1953.

249 Cf. *Summa Theol.* III P. q. 46-48; on doit consulter aussi les lieux parallèles, surtout: *III Sent., Cont. Gent.* IV, et *Compend. Theol.*

250 Cf. RIVIÈRE, *art. cit.*, col. 1950 et 1975; le Père GALTIER, citant plusieurs textes significatifs, remarque que Scot admet clairement la doctrine de la satisfaction: "Doctor subtilis, écrit-il, etsi ab Angelico dissentit de satisfactione sufficientia intrinseca, tamen admittit eam, cujuscumque sit valoris et dignitas, constitui formaliter ac valere, quatenus est voluntaria operum poenalium susceptio ideoque obsequium Deo praestitum", cf. *De Incarnatione ac Redemptione*, p. 395, Paris, 1947. Voir aussi RAYMOND, *P.*, art. *Duns Scot*, dans *DTC*, IV, surtout col. 1885-1896.

a) La notion de satisfaction

Le terme de satisfaction, à teinte juridique, se révèle très heureux pour exprimer l'action compensatrice du péché. Tout en soulignant l'injure du péché, il montre surtout la valeur surabondante de la réparation. En lui-même, ce terme suggère une oeuvre accomplie selon les lois de la justice. Evidemment, lorsqu'il traduit une action de l'ordre moral, et surtout lorsqu'il exprime une action du Christ, ce mot doit revêtir un sens plus spirituel. Il suffit de se rappeler qu'ici la charité joue toujours le rôle essentiel, et que c'est elle qui donne à l'action une valeur devant Dieu. Cette remarque pourtant ne transforme pas la satisfaction en une pure métaphore. Là se trouve l'autre extrême à éviter, sinon le mot perd sa signification propre. En conservant une certaine affinité juridique, la satisfaction indique proprement une oeuvre de justice; mais appliquée à l'offrande du Christ, elle doit être soumise au perfectionnement de l'analogie.

Lorsque la théologie parle de satisfaction offerte à Dieu par le Christ, il n'y a pas *univocité* avec la justice humaine. Il ne s'agit pas de simple calcul d'échange à caractère juridique, où la charité peut être absente. Semblable univocité abaisserait impitoyablement le mystère rédempteur à n'être qu'une transaction juridique et sèche, alors qu'en réalité c'est la charité qui en est l'esprit et le coeur. D'autre part, cependant, l'analogie ici n'est pas simple *métaphore* ou style imagé. Diluer en pure métaphore la portée de la satisfaction supprimerait du mystère rédempteur sa perfection propre de prix adéquat selon la justice et l'évacuerait de cet aspect essentiel. *L'analogie proprement dite* seule permet d'accentuer la valeur objective de la souffrance rédemptrice, toute pénétrée et vivifiée par la charité. Tel est le sens reçu du terme satisfaction appliqué à l'oeuvre du Christ. Avec l'analogie propre on peut aborder avec respect et non moins de sûreté l'ascension ardue requise à l'intelligence du mystère révélé.

C'est bien avec les propriétés d'un acte analogique de justice que saint Thomas présente la satisfaction quand il affirme:

> Celui-là satisfait vraiment pour une offense, qui offre à l'offensé un objet d'amour égal ou supérieur à cet objet de haine qu'est l'offense. Or, le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain [251].

On remarque que l'équivalence doit se réaliser dans la valeur objective des choses; c'est en raison de cette équivalence que l'offense peut être dite

---

[251] "Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis", *Summa Theol.* III, q. 48, a. 2; cf. a. 4 c.

réparée, "proprie satisfacit pro offensa". Mais comme l'acte de justice a lieu dans l'ordre moral, sa valeur doit être estimée à la charité qui l'inspire, "ex caritate... patiendo". Devant Dieu, il y a au moins compensation adéquate pour l'offense; et cette égalité assure déjà à la satisfaction son sens fort d'une oeuvre de justice[252].

La satisfaction poursuit, comme but premier, la réparation adéquate de l'offense faite à Dieu. Pour orienter vers cette fin satisfactoire une action expiatoire ou une action méritoire quelconque, une impulsion directive de la volonté est nécessaire. Celui-là seul satisfait vraiment pour l'offense, remarque saint Thomas, qui *offre à l'offensé* cette compensation adéquate: "Ille proprie satisfacit... qui *exhibet offenso*". Tout acte vertueux n'est pas en lui-même déjà orienté vers la réparation de l'offense. Si l'offense comporte une injustice vis-à-vis de Dieu, sa réparation doit provenir d'une intention de rendre justice à l'offensé. Ainsi, l'acte vertueux destiné à réparer l'offense commise doit pouvoir se réclamer, d'une certaine manière, de la vertu de justice. Une deuxième note est donc comprise dans le concept de satisfaction; c'est que l'oeuvre est accomplie avec l'intention de produire une compensation en justice, avec l'intention de satisfaire[253].

Ainsi, le concept de satisfaction présente deux aspects bien distincts: 1° — il oppose à l'offense une compensation objective adéquate; 2° — il offre à l'offensé une intention de satisfaire en justice. En termes scolastiques, nous avons donc: la *satisfaction matérielle* (expiation volontaire), et la *satisfaction formelle* (acte de justice). Ce sont les deux notes essentielles à la notion adéquate de satisfaction[254]. Si ces deux aspects se retrouvent dans l'oeuvre du Christ, nous sommes en droit d'affirmer, au sens propre, qu'Il satisfait pour l'offense faite à Dieu.

b) Sens satisfactoire de la Passion:

1° — *Satisfaction matérielle*

Saint Thomas envisage la passion et la mort du Christ comme une véritable réparation objective de l'offense faite à Dieu. Ce n'est pourtant pas la souffrance, précisément en tant que souffrance, qu'il dénomme satis-

252 GARRIGOU-LAGRANGE écrit à ce propos: "S. Thomas ... intelligit satisfactionem *analogice* sed adhuc *proprie*, non solum metaphorice, sicut Deo attribuitur analogice et *proprie*, ens, vita... Si vero loquimur de satisfactione oblata a Christo pro nobis, loquimur *analogice*, sed adhuc *proprie* de satisfactione per solutionem pretii oblati ex summo amore caritatis erga Deum et erga nos, immo ex amore theandrico valoris infiniti", *De Christo Salvatore*, p. 391.

253 Cf. *Summa Theol., Suppl.* q. 12, a. 2c et ad 1.

254 "Distingunt communiter Theologi duplicem satisfactionem: aliam materialem, quae consistit in operibus, aut rebus, quibus fit recompensatio ... et aliam formalem quae consistit in actu expresso, sive intentione faciendi compensationem", cf. SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, tr. XXI — de incarnatione, disp. 1, db. 9, p. 195, T. 13, Paris, 1877-1878.

faction. A son avis, sans l'élément volontaire la souffrance ne peut s'allier à l'idée de satisfaction. En effet, comme l'offense, la satisfaction se déroule dans l'ordre moral; et la souffrance ne peut figurer comme valeur morale, sinon parce qu'acceptée et parce qu'informée positivement par une volonté qui la fait sienne[255].

Pour apprécier l'importance de la souffrance dans la satisfaction matérielle, il faut comprendre que l'action concrète, posée de fait en satisfaction par le Christ, comporte deux éléments constitutifs. Comme tout acte humain extérieur, cette action se compose d'un élément externe et d'un élément interne ou volontaire, tous deux essentiels, bien que d'inégale importance[256]. Dans l'ordre moral, l'élément volontaire prime sur l'élément externe de l'acte humain; c'est la qualité "volontaire" qui assure à l'acte complet sa raison d'acte humain et qui lui donne son entité morale. La partie externe de l'acte est évidemment secondaire par rapport à ce rôle primordial de la volonté. Elle est toutefois, dans le cas, plus qu'un élément purement accidentel, comme elle le serait si elle n'était qu'une manifestation extérieure d'un acte intérieur distinct.

Ici, l'élément extérieur, c'est-à-dire la souffrance, contribue à l'essence même de l'acte humain complexe, et participe au même titre à l'entité morale de ce dernier. En effet, selon saint Thomas, la souffrance, assumée volontairement, forme une partie essentielle de l'action réparatrice du Christ. C'est cette importance de la souffrance qu'il signale dans l'expression: "Christus autem, ex caritate et obedientia *patiendo*, majus aliquid Deo exhibuit..."[257]. Le saint Docteur ne dit pas simplement "ex caritate... *patiens*", mais bien "ex caritate... *patiendo*"; ceci indique que la satisfaction s'opère non pas *dans* la souffrance, mais plutôt *par* la souffrance, ou encore, avec le concours de la souffrance. En ce sens, la souffrance et son acceptation volontaire ne constituent ensemble qu'une seule oeuvre satisfactoire. Comportant ces deux éléments, la passion du Christ forme une véritable satisfaction objective de l'offense.

Cette idée ressort clairement lorsque, dans le même article, saint Thomas fournit trois raisons qui explicitent la valeur objective de la Passion. En effet, chaque assertion marque le concours de la souffrance avec l'élément volontaire pour former la satisfaction:

---

255 Cf. *Summa Theol.* Suppl. q. 15, a. 2c et ad 1. Dans le *De Veritate*, (q. 26, a. 9, sol. 2 in contrarium), il affirme explicitement: "passio Christi non esset satisfactoria, nisi in quantum est voluntarie ex caritate suscepta..."

256 Cf. *Summa Theol.* I-II, q. 17, a. 4; pour l'application à l'opération du Christ, voir: III pars, q. 19, a. 2, et q. 48, a. 1 ad 1.

257 *Summa Theol.* III, q. 48, a. 2 c.

> Le Christ . . . a offert à Dieu quelque chose de plus grand . . . 1. à cause de la grandeur de la charité, en vertu de laquelle il souffrait; 2. à cause de la dignité de la vie qu'il donnait comme satisfaction, car c'était la vie d'un Homme-Dieu; 3. à cause du nombre de ses souffrances et de l'acuité de sa douleur [258].

C'est parce que ces deux éléments y coexistent que la Passion peut être affirmée une véritable satisfaction pour l'offense. Aussi, saint Thomas conclut-il qu'elle est satisfaction parfaite.

Dans plusieurs autres passages, saint Thomas enseigne la même explication de la satisfaction, ici ramassée dans un seul article. Il est vrai que le Christ opère la satisfaction par sa passion, déclare-t-il, bien qu'à cela il n'y ait eu que nécessité relative [259]. Devant cette réalité, saint Thomas explique comment la Passion contribue à l'essence de la satisfaction telle que voulue par le Christ. Déjà dans un sens général, il est normal que la peine du péché, telles la souffrance et la mort, servent à sa réparation [260]. En ce qui concerne proprement le Christ, l'acceptation libre de ces peines lui fournit une matière apte à être offerte en satisfaction pour les péchés de l'humanité, pourvu que la charité les imprègne entièrement [261]. Etant de sa nature même apte à servir de matière de la satisfaction, il est évident que cette peine ne devient satisfaction véritable que sous la détermination précise de la volonté: "ad volendum satisfacere pro alio". Si le fait d'endurer la peine du péché n'équivaut, en soi, qu'à une expiation passive sans valeur morale, l'acceptation personnelle de cette souffrance lui infuse une nouvelle qualité. "Ex electione patientis", cette peine devient entièrement satisfactoire, ainsi que se plaît à le redire saint Thomas [262].

Le saint Docteur proclame que, par sa passion, le Christ réalise une compensation objective de l'offense. Son idée s'arrête à la passion du Christ à cause de la nature de cette oeuvre, en elle-même apte à la satisfaction.

---

258 "Christus . . . majus aliquid Deo exhibuit . . . Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti", *loc. cit.;* cf. P. SYNAVE, O.P., *Vie de Jésus, III,* (éd. de la Revue des Jeunes), pp. 246 à 260, en particulier p. 257.

259 "Hominem liberari per passionem Christi, conveniens fuit et misericordiae et justitiae ejus (Dei). Justitiae *quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit* pro peccato humani generis . . . Misericordiae vero, quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae . . . Deus ei *satisfactorem* dedit Filium suum. . . Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset", *ibid.*, q. 46, a. 1 ad 3.

260 Cf. *ibid.*, Suppl. q. 15; *III Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4, qu. 2, sol. 4.

261 "Satisfactio pro peccato alterius habet quidem *quasi materiam* poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet", *Summa Theol.*, III, q. 14, a. 1 ad 1; cf. aussi a. 1 c.

262 Cf. *C. Gent.* III, Cap. 158, et IV, 55, ad 20.

L'aspect satisfactoire se rattache donc vraiment à la souffrance, mais à la souffrance concrètement informée par la volonté qui l'assume. Saint Thomas voit la passion comme une action libre et méritoire, doublée d'un caractère propre à la satisfaction. Le Christ, dit-il, ne choisit pas de réparer l'offense par un acte d'amour purement intérieur [263], mais sa volonté de satisfaire s'étend à un acte humain qui se prolonge aussi à l'extérieur, c'est-à-dire à sa passion et à sa mort [264]. C'est donc la Passion qui concrètement est l'oeuvre de satisfaction. Et bien que sa valeur doive s'estimer, en dernière analyse, à la charité qui l'inspire [265], c'est par la souffrance volontaire que se réalise la satisfaction de l'offense.

2° — *Satisfaction formelle*

En soulignant l'importance de la souffrance comme élément concret de la satisfaction, nous avons mentionné en même temps le rôle primordial, et tout à fait nécessaire, qu'y tient l'élément volontaire. En effet, sans acceptation libre la souffrance ne saurait être qu'expiation passive, *satispassio* et non *satisfactio*. Par contre, parce que surélevée à l'ordre moral, la souffrance volontaire devient une oeuvre satisfactoire proprement dite.

Cette analyse du genre de l'action effectuée par le Christ fait déjà ressortir son intention de satisfaire selon l'égalité de justice. Mais en outre, par l'acceptation de la passion, le Christ conforme sa volonté au plan divin, qui demande de l'humanité une réparation de son offense et qui dans ce but lui a donné un Rédempteur [266]. Le Christ se propose ainsi d'accomplir envers Dieu le devoir de justice qui, à cause de l'offense, grevait l'humanité entière.

D'après saint Thomas, il est manifeste que la libre détermination du Christ d'accepter la passion résulte de sa volonté d'offrir à Dieu une compensation adéquate à l'offense. La Passion, sous cet aspect, est véritable-

---

263 "La théologie catholique est unanime à dire, écrit RIVIÈRE, . . . qu'à la rigueur le Christ n'avait aucun besoin de souffrir quoi que ce soit pour offrir à Dieu une pleine réparation de nos péchés, qui, dans ce cas, tiendrait tout entière à la qualité de ses actes et de ses sentiments . . ." Mais, ajoute-t-il plus loin, "la mort du Sauveur devient seule, de fait, la satisfaction adéquate que tout autre de ses actes était, en droit, susceptible de constituer", art. *Rédemption, DTC,* XIII, col. 1969 et col. 1988.

264 "Si autem loquamur quantum ad *deputationem* pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passiones Christi absque morte", *Quodl.* II, q. 1, a. 2 c. Cf. *Summa Theol.* III, q. 50, a. 1 c.; *Compend. Theol.* c. 227; *De Verit.*, q. 26, a. 6, sol. 4 in contrarium.

265 "In satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis", *Summa Theol.* III, q. 79, a. 5 c. et cf. *ibid.* q. 14, a. 1 c. "In satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit", *C. Gent.* IV, 55, ad 20; et cf. ad 23 et ad 24.

266 *Summa Theol.* III, q. 47, a. 3 et ad 1; cf. *III Sent.*, d. 20, a. 2, ad 3.

ment un acte de justice [267]. C'est bien l'orientation incluse dans l'acceptation du Christ, ainsi que le note saint Thomas:

> Il convenait au Christ de mourir . . . afin de satisfaire pour le genre humain qui était condamné à mort à cause du péché . . . Aussi le Christ a-t-il voulu mourir, afin de satisfaire pour nous en mourant [268].

Le mobile immédiat qui déclenche le don de sa vie s'identifie à son intention de satisfaire au nom du genre humain coupable. Bien entendu cependant, remarque saint Thomas, le Christ agit toujours sous l'influence de l'obéissance à son Père, et en définitive, par amour de Dieu et par charité envers les hommes. Et c'est d'ailleurs cette charité qui donne à l'oeuvre satisfactoire sa valeur [269].

Mais ce motif fondamental de charité n'élimine pas le motif prochain de justice, vertu d'où découle immédiatement l'action satisfactoire; au contraire, il lui donne son entière efficacité [270]. Sans exclure les autres motifs plus éloignés, il demeure donc que c'est l'intention de réparer l'offense qui inspire immédiatement la satisfaction du Christ. Saint Thomas, à ce sujet, est très explicite: la satisfaction procède immédiatement de la justice, mais impérativement de la charité [271]. Considérant plus directement la Passion, saint Thomas distingue aussi le double principe d'où elle découle: il y a la charité qui inspire, et il y a la volonté qui produit l'acte [272]. En voulant satisfaire pour nous, c'est un acte formel de justice qu'accomplit le Christ, un acte de justice qu'anime et que valorise sa charité surnaturelle et parfaite.

---

267 Cf. *Summa Theol.* Suppl. q. 12, a. 2 c. et ad 1.

268 "Conveniens fuit Christum mori . . . ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum. . . Et ideo Christus mori voluit, ut, moriendo, pro nobis satisfaceret" *Ibid.*, III, q. 50, a. 1. Ailleurs il dit: "Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris *satisfaceret, voluit pati*", cf. *Compend. Theol.* c. 227.

269 "Nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicujus etiam mortem sustineat: secundum Jo., XV, 13. . . Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo". . . "Sciendum autem est, ajoute-t-il un peu plus loin, quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit, ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit", *C. Gent.*, IV, 55, ad 14 et ad 22; cf. *Summa Theol.* III, q. 47, a. 2.

270 "Tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quantum ad eos qui Christo passo conjunguntur" *Summa Theol.*, III, q. 49, a. 4 c.

271 "Satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti. Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ultimo tendit, ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a caritate", *Ibid.*, Suppl., q. 12, a. 2, ad 1.

272 "Satisfactio . . . pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet . . ." *Ibid.*, III, q. 14, a. 1 ad 1.

En somme, tant par sa nature que par le motif d'où elle procède, la passion du Christ rejoint vraiment l'idée de satisfaction. Ces deux aspects, dissociés par l'analyse, forment en réalité l'unique notion de la satisfaction pour l'offense. Aussi saint Thomas peut-il résumer la substance de la satisfaction en disant:

> Le Christ, en souffrant par charité et par obéissance, a offert à Dieu plus que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain [273].

Enseigner avec le Docteur angélique que le Christ offre une satisfaction proprement dite, c'est reconnaître que la Passion agit par mode de satisfaction et qu'elle se présente à Dieu comme une réparation adéquate de l'offense du genre humain.

3 — Après le concile de Trente: note théologique

Nous avons vu plus haut l'harmonie qui règne parmi les Maîtres de la scolastique au sujet de la doctrine de la satisfaction. Saint Thomas y figure, à bon droit, comme le représentant éminent de la Tradition. Si on considère, en outre, le vaste champ théologique qui s'étend jusqu'à nos jours, il faut reconnaître que l'enseignement du "Docteur commun" forme la base même de tous les traités sotériologiques. En particulier, dans les nombreux développements — parfois si amples, mais utiles en leur temps — que les auteurs consacrent à scruter le concept de la "satisfaction par la Passion", les paroles mesurées du Docteur angélique se révèlent avec toute leur étonnante précision. Aussi doit-on affirmer que chez tous les théologiens, sans méconnaître leur diversité de présentation, nous retrouvons, en substance la même doctrine de la satisfaction, celle que leur ont léguée les Maîtres du moyen âge [274]. D'ailleurs au concile de Trente, comme nous le verrons plus loin, le Magistère ecclésiastique donnait pour ainsi dire un caractère officiel à cette doctrine déjà commune en théologie.

Si donc, pour les besoins de ce travail, il est superflu de consigner ici les diverses modalités que revêt, chez nos théologiens, la doctrine de la satisfaction, retenons pourtant l'énoncé presque invariable depuis le XVIe siècle, de cette thèse commune à tous: *Christum vere et proprie satisfecisse* [275]. Il y a là une claire manifestation d'unanimité, non moins qu'un lien évident au texte même de saint Thomas [276]. Cette formule

---

273 *Ibid.*, III, q. 48, a. 2.

274 Cf. RIVIÈRE, *art. cit.*, *DTC*, col. 1969-1975. A propos de la valeur satisfactoire de la Passion, le Père GARRIGOU-LAGRANGE écrit: "Semper recurrendum est ad haec praeclara verba sancti Thomae (III, q. 48, a. 2), quae lucidius solvunt haec dubia quam quidquid de hac re postea scriptum est", cf. *De Christo Salvatore*, p. 429.

275 Une formule semblable devait servir à une définition dogmatique au Concile du Vatican, cf. *Collectio Lacensis*, (Fribourg-Bris. 1892) T. 7, col. 566.

276 En particulier, *Summa Theol.* III, q. 48, a. 2.

s'oppose nettement à la doctrine hérétique qui limite à une rédemption subjective l'action du Sauveur. Mais elle insiste aussi sur le caractère juridique de la réparation du péché; cet énoncé ne permet pas de réduire à une pure métaphore la notion authentique de satisfaction [277]. Sous cette formule simple — qui fait abstraction des précisions ultérieures quant au mode de justice — la satisfaction du Christ apparaît aux théologiens comme une vérité au moins de foi catholique.

La conviction des théologiens, à ce sujet se fonde directement sur les données de l'Ecriture et de la Tradition. Des textes relatifs à la *rédemption par la Passion,* ou encore, de ceux qui soulignent plutôt le *prix* (pretio soluto) de notre salut, la déduction des théologiens est commune et en accord avec celle des exégètes: la Rédemption, de fait, comporte une véritable satisfaction offerte à Dieu en réparation des péchés. La conclusion commune est que, tant dans l'Ecriture que dans la Tradition, en l'absence du mot, nous avons l'affirmation équivalente du concept de la satisfaction du Christ. Aussi l'enseigne-t-on comme une vérité implicitement révélée [278]. Ecoutons deux témoignages autorisés et représentatifs. D'abord, cette vue d'ensemble des *Salmanticenses*:

> Supponendum est Christum Dominum satisfecisse ad aequalitatem pro universis hominum peccatis . . . Haec suppositio prout simpliciter jacet, et praescindendo a modis aequalitatis, *est de fide* . . . Sic censent communiter Theologi, et ostenditur: Tum ex Scriptura, quae id aperte, et potissimum inculcat . . . Tum ex Pontificum oraculis . . . Tum ex Conciliis . . . Tum ex Patribus, et communi Ecclesiae traditione . . . Tum denique, quia hanc veritatem docent unanimiter Theologi . . . [279].

---

[277] C'est une idée fondamentale et essentielle à la véritable satisfaction; aussi plusieurs auteurs remarquent: "Christus satisfecit de *justitia propria* non metaphorica. . ." MEDINA, Commentarius in III partem S. Theol., q. 1, a. 2, p. 15, Venetiis, 1602. Cf. par exemple: BILLUART, *Summa Sancti Thomae,* Diss. XIX, a. 4 (considérée généralement comme un modèle de thèse); GARRIGOU-LAGRANGE, *op. cit.*, p. 390; SUAREZ, *Commentarius ac Disp. in III p. D. Thomae,* disp. 4, sect. 3-6, T. I, Lugduni, 1608; FRANZELIN, J. B., *De Verbo Incarnato,* Sect. IV, cap. 1, pp. 474 ss. Rome, 1869; BOYER, C., *De Verbo Incarnato,* pp. 334-339, Rome, 1948; FRASSEN, C., o.f.m. (†1711), *Scotus Academicus, de Incarnatione,* T. 7, p. 95 (Rome, 1901); et, en général, tous les manuels de théologie dogmatique, au traité de la Rédemption.

[278] Ainsi: SUAREZ, *op. cit.*, disp. 3, sect. 3; BELLARMIN, *Controversia de Christo,* lib. 4, c. 8, p. 218, Opera, I, (Venetiis, 1721); J. a Sto THOMAS, *Cursus Theol. in III p.*, q. 1, a. 2, disp. 2, nos 3-5; GOTTI, *Theol. Scholastico Dogmatica, in III p.*, q. 3, p. 66 (Bononiae, 1731); ZUBIZARRETA, *Theologia Dogmatico-Scholastica,* III, no. 883, p. 527 (Bilbao, 1926); TANQUEREY, Ad. *Synopsis Theol. Dogm.*, II, no 1139, p. 731 (éd. 26, 1926); ces auteurs, entre tant d'autres, présentent la thèse de la satisfaction comme "de fide" ou en termes équivalents.

[279] SALMANTICENSES, *Cursus Theol.*, de Incarnatione, q. 1, disp. 1, db. 6, p. 108-109, (T. 13); et un peu plus loin, ils citent quantité d'auteurs qui tiennent la même doctrine.

Et cette conclusion bien pesée de *Rivière*: après avoir rappelé comment, par l'Ecriture et la Tradition, la rédemption est "incorporée de la manière la plus expresse, et dès l'origine, au coeur du message chrétien", il conclut:

> L'idée générale d'une restauration surnaturelle, due à la médiation du Christ et spécialement au mystère de sa mort, porte à bon droit le nom de dogme. A la même autorité dogmatique les formules modernes de mérite et de satisfaction participent à leur tour, dans la mesure où l'Eglise les a reçues pour traduire cette notion [280].

Affirmer que la révélation enseigne effectivement le fait d'une satisfaction proprement dite, offerte par le Christ, c'est donc simplement se conformer à la pensée commune des théologiens qui, unanimes à professer une doctrine comme révélée, sont pour autant des représentants notables de la Tradition [281]. Et nous pouvons, sans crainte d'errer affirmer avec le Père *Hocedez*:

> Il n'est pas nécessaire... de démontrer que toute explication, ou tentative d'explication (de la rédemption) qui nie la satisfaction vicaire et la réalité du sacrifice de la croix, ou qui réduit ces concepts traditionnels à de pures métaphores ne répond pas à la réalité révélée [282].

Expression théologique précise de la valeur réparatrice de la Passion, l'idée de satisfaction appartient donc à la doctrine révélée. Bien que non encore définie comme vérité de foi, la satisfaction du Christ semble bien pouvoir être, un jour, proposée comme dogme par la Sainte Eglise [283]. Cet aspect proprement satisfactoire de l'oeuvre du Rédempteur, selon la théologie catholique, s'intègre donc dans l'essence même du dogme rédempteur; et s'il doit être expliqué selon les lois de l'analogie, il doit d'abord être fondé sur la notion précise de satisfaction.

En somme, la doctrine de la satisfaction se manifeste graduellement au long des siècles. D'abord liée aux formules scripturaires, jusqu'à la période

---

280 *Art. cit., DTC,* col. 1964-1965.

281 "Theologi, enim, cum unanimes inveniuntur in aliqua doctrina tamquam revelata asserenda, auctoritatem loci theologici proprie dicti sortiuntur ac ut instrumentum et vox altisonans Magisterii ordinarii Ecclesiae considerari possunt", cf. CIAPPI, A., O.P., *De cooperatione B. V. Mariae in mysterio humanae salutis* ... p. 3 (extrait de *Alma Socia Christi,* vol. II, p. 272-292), Romae, 1953.

282 HOCEDEZ, S., s.j., *Notre Solidarité en J.-Christ et en Adam,* dans *Gregorianum,* 13, p. 388 (1932). C'est aussi la position de GARRIGOU-LAGRANGE: *"Firmiter credendum est,* écrit-il, quod Jesus est Salvator et Redemptor secundum proprium sensum verborum absque ulla attenuatione ... Christus adhuc multo profundius et altius Redemptor est quam putamus dum ei *satisfactionem vere et proprie dictam* tribuimus. In hoc, non solum theologia non exagerat, sed non potest satis exprimere excedentem realitatem hujusce mysterii" cf. *Op. cit.,* p. 421; voir aussi, pp. 390 et 416.

283 Cf.CARTECHINI, S., s.j., *De Valore Notarum Theologicarum,* pp. 33 et 67, Rome, 1951; GALTIER, *De Incarn. ac Redemptione,* p. 372, Paris, 1947.

de la scolastique elle s'exprime surtout sous les idées d'expiation volontaire et de sacrifice pour le péché. Mais avec l'application à la passion du Christ du mot de *satisfaction,* elle se stabilise plus facilement. Ce thème nouveau permet de considérer isolément l'idée d'une réparation adéquate de l'offense faite à Dieu. Et puisque le concept précis de satisfaction correspond aux données de la révélation il prend une importance de premier plan dans l'expression du dogme rédempteur. Les théologiens catholiques n'ont qu'une voix, peut-on dire, pour rattacher la satisfaction du Christ à la vérité révélée; conviction commune qui ne peut que refléter, semble-t-il, une attitude identique du Magistère ecclésiastique.

III. — Enseignement du Magistère de l'Eglise

Situons brièvement comment la satisfaction du Christ s'insère dans la pensée de l'Eglise. On peut retracer jusque dans les premiers documents du Magistère cette doctrine présentée au moins implicitement avec le dogme de la rédemption. Pour la première fois cependant, au Concile de Trente, nous lisons textuellement: la *satisfaction du Christ!* A cause du développement que lui a procuré la théologie, le concept de satisfaction se révèle apte à exprimer une valeur particulière du dogme rédempteur. Et la place prépondérante qu'il trouve dans l'enseignement ordinaire de l'Eglise montre bien qu'il est une idée force de ce dogme [284].

A — Les conciles

Dans les premiers *Symboles,* nous constatons, à plusieurs reprises, l'importance centrale de la Passion dans l'économie du salut. Aucune distinction ne fait ressortir encore l'aspect satisfactoire de la Croix. Mais la profession de foi, dans une forme simple embrasse cette valeur totale, tant objective que subjective [285].

---

284 Cf. RIVIÈRE, art. *Rédemption, DTC,* XIII, col. 1915-1920.

285 En voici un exemple tiré d'une formule appelée "Fides Damasi": "Filius ultimo tempore ad nos salvandos et ad implendas scripturas descendit a Patre . . . carnem, animam, sensum, hoc est perfectum suscepit hominem . . . Qui devicto mortis imperio cum ea carne, qua natus et passus et mortuus fuerat, resurrexit tertia die . . . In hujus morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima . . . DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* éd. 31, Herder, 1957, no 16; autres Symboles, cf. *Ib.* nos 2, 6, 13, 20, 40, 54 et 86. Ces formules primitives sont maintenues au cours des siècles, e.g. *Ib.* nos 429, 462 et 480.

Les hérésies naissant, la pensée de l'Eglise se précise. Bien que ce ne soit pas la valeur réparatrice de la mort du Sauveur que le Magistère expose directement, ses définitions s'y réfèrent pourtant assez clairement. La passion et la mort du Sauveur sont présentées comme "offrande nécessaire à cause du péché" [286], comme "sacrifice pour nos péchés" [287], dont la valeur rédemptrice est surabondante: "ad magnitudinem et pretii copiositatem" [288]. On peut voir transparaître l'idée de satisfaction, avec celle du mérite, dans la Bulle "Unigenitus Dei Filius" (25 janvier 1343). Le pape Clément VI y traite du trésor inépuisable de l'Eglise, acquis par le précieux sang du Rédempteur [289]. Un rappel à la vérité du pape Paul IV (*Cum quorundam*, 7 août 1555), exprime aussi que la Croix a pour but "notre réconciliation au Père" [290].

Cependant il appartenait au Concile de Trente (1545-1563) de marquer une étape nouvelle dans la doctrine de la satisfaction. Les Pères du Concile conservent évidemment les termes traditionnels de "réconciliation", de "propitiation" et de "mérite de la passion" lorsqu'ils parlent de la médiation du Christ Rédempteur [291]. Mais une formule nouvelle apparaît lorsqu'ils qualifient explicitement cette action du Christ de *satisfaction*. Ainsi, en exposant les multiples causes de notre justification, le saint Concile déclare:

> La cause efficiente de cette justification, c'est Dieu miséricordieux ... la cause méritoire, c'est son Fils bien-aimé, Notre-Seigneur Jésus-Christ qui ... par sa très sainte passion sur le bois de la croix nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu le Père [292].

Cette affirmation de la "satisfaction du Christ" revient ensuite plus d'une fois au traité de la pénitence, où notre satisfaction est mise en rapport avec

---

286 "(Christus) obtulit autem semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo (Eph. 5, 2) et Patri ... Si quis dicit, et pro se obtulisse semetipsum oblationem et non potius *pro nobis solis* (non enim eguit oblatione, qui peccatum omnino nescivit), A.S.", *Anathematismi Cyrilli contra Nestorium*, cf. D. no. 122. Cf. aussi nos 160 a et b, et 194.

287 "(Christus) sine peccato conceptus ... natus... mortuus creditur, qui solus pro nobis peccatum est factus (2 Cor. 5, 21), id est, sacrificium pro peccatis nostris", *Concile de Tolède XI* (675); D. 286.

288 *Concile de Quiersy* (France) en 853; cf. D. 319.

289 "Quem in ara crucis innocens immolatus non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse..." D. 550; cf. D. 711.

290 La proposition erronée se lit: "... Eundem Dominum ac Deum nostrum Jesum Christum non subiisse acerbissimam crucis mortem, ut nos a peccatis et ab aeterna morte redimeret et Patri ad vitam aeternam reconciliaret", cf. D. 993.

291 Cf. D. 790, 794, 795, etc., aussi au sacrifice de la messe, 940 et 950.

292 "Hujus justificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus ... meritoria autem ... Jesus Christus, qui... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit", D. 799.

celle du Christ[293]. Toutefois, le Concile n'entend pas par là porter de définition sur la doctrine de la satisfaction. En fait, ces problème ne lui était pas déféré; et aucune définition en ce sens n'était prévue. Le geste du Concile n'en demeure pas moins une approbation officielle de la doctrine; il indique que le concept de satisfaction illustre à bon droit le dogme de la rédemption.

Les affirmations du Concile, en ce qui concerne la satisfaction, sont plutôt sobres de détails. L'idée centrale se résume à une formule concise: le Christ, par sa passion, satisfait à Dieu pour nos péchés. Tout l'essentiel de la doctrine s' ytrouve. Les éclaircissements en quelque sorte, désirables sont fournis par le *Catéchisme* du même Concile de Trente[294]. Composé sur l'ordre et sous la surveillance des Pères du Concile, ce document exprime avec clarté leur pensée en la matière. Le Catéchisme prescrit au Clergé d'enseigner entre autres vérités la valeur satisfactoire de la Passion; et il s'agit bien d'une satisfaction proprement dite, laquelle est "compensation de l'offense faite à Dieu"[295]. Ainsi expliquée aux fidèles, comme enseignement du Magistère ordinaire de l'Eglise, la foi en la Rédemption se concrétise davantage par la doctrine de la satisfaction du Christ.

Au siècle dernier, pour faire face aux erreurs rationalistes du temps, le Concile du Vatican (1870) devait procéder à une définition dogmatique solennelle de cette doctrine. Une constitution et deux canons avaient déjà été élaborés à cette fin. Mais, par suite des temps troubles, il fallut les laisser à l'état de projet. La valeur objective de la passion et de la mort du Christ s'exprime nettement, dans le canon 6, par le concept de satisfaction:

> Si quelqu'un ne confesse pas que Dieu le Verbe lui-même, en souffrant et en mourant dans la chair qu'il a prise, a pu satisfaire à Dieu pour nos péchés ou qu'il a satisfait au sens propre et véritable. et nous a mérité la grâce et la gloire, qu'il soit anathème[296].

---

293 "Si quis dixerit, ... satisfactionem poenitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendunt Christum pro eis satisfecisse: A.S.", D. 922; cf. 904 et 905.

294 *Catechismus Romanus ad Parochos* (Concilii Trid.), ed. Neapoli, 1804.

295 "Satisfactio nihil aliud est, quam injuriae alteri illatae compensatio ..." Quo in genere quoniam multi gradus esse possunt. hinc fit ut satisfactio varie accipiatur. Ac prima quidem, et praestantissima illa est qua pro scelerum nostrorum ratione, etiamsi Deus summo jure nobiscum vellet agere, quidquid a nobis debeatur, cumulate persolutum est. Haec vero ejusmodi esse dicitur, quae nobis Deum propitium et placatum reddidit, eamque uni Christo Domino acceptam ferimus, qui in cruce, pretio pro peccatis nostris soluto, plenissime Deo satisfecit ... Haec igitur plena et cumulata est satisfactio", *Op. cit.*, De poenitentia sacr., Pars. II, cap. 5, no 63, p. 283; cf. aussi, De Quarto Symboli articulo, P. I, cap. 5, nos 11 et 15, pp. 54 et 57.

296 "Si quis non confiteatur, ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse, nobisque gratiam et gloriam meruisse, A.S." *Collectio Lacensis*, T. 7, col. 566; cité aussi par RIVIÈRE, *art. cit.*, *DTC*, XIII, col. 1920.

La satisfaction offerte par le Christ s'entend donc d'une satisfaction au sens fort du mot. Sans avoir encore une formule de foi, nous avons là une indication précieuse de la foi de l'Eglise [297].

B — Les Papes

Le projet de définition, non réalisé au Concile du Vatican, les souverains pontifes n'ont pas cru nécessaire de le mener à terme. Mais les derniers Papes ont plus d'une fois signalé l'importance de la satisfaction pour l'intégrité du dogme de la rédemption. Nous retiendrons ici quelques traits de cette sollicitude du Magistère suprême.

Dans l'encyclique "Tametsi futura" (1er novembre 1900), le Pape Léon XIII décrit l'oeuvre rédemptrice du Christ. En termes précis, l'illustre pontife en souligne l'aspect proprement satisfactoire:

> Le Fils unique de Dieu, fait homme, en versant son sang, satisfait pleinement et abondamment pour les hommes à la majesté outragée de son Père et affranchit à ce prix l'humanité . . . Ainsi, tous les hommes . . . il en refit la conquête en les rachetant à la lettre et en vérité [298].

Selon ces paroles, la satisfaction du Christ doit certainement être dite une oeuvre de justice.

Sous le saint Pape Pie X, une proposition moderniste condamnée témoigne du fondement scripturaire solide sur lequel s'édifie la doctrine de la satisfaction [299].

Plus près de nous, l'encyclique "Miserentissimus Redemptor" (8 mai 1928) revient sur le sujet. Dans cette encyclique, le Pape Pie XII traite "ex professo" de la satisfaction à présenter au Sacré Coeur de Jésus. Tout d'abord, il pose le principe de la satisfaction. A l'amour du Créateur, dit le Souverain Pontife doit répondre celui de sa créature; mais un second devoir grève la créature lorsque l'Amour a été offensé: à l'amour doit se joindre, alors, une digne réparation [300]. Envisageant ensuite l'insuf-

---

297 "Le projet de canon, écrit le Père Hugon, est déjà, à lui seul, un témoignage de la foi catholique", *Le Mystère de la Rédemption*, p. 62, note 1, Paris, 1915.

298 ". . . Unigenitus Filius Dei, factus homo, violato Patris numini cumulatissime pro hominibus uberrimeque satisfecit de sanguine suo, tantoque redemptum pretio vindicavit sibi genus humanum . . . Ita omnes in universum homines . . . vere proprieque redimendo, rursus fecit juris sui" *Acta S. Sedis*, Vol. 33 (1900-1901), ed. V. Piazzesi, p. 275.

299 "Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina", Decr. *Lamentabili* (3 juillet, 1907) prop. 38; cf. D. 2038.

300 "Si illud est in consecratione primum ac praecipuum ut amori Creatoris creaturae amor rependatur, alterum sponte hinc sequitur, ut eidem increato Amori, si quando aut oblivione neglectus, aut offensa violatus sit, illatae quoquo modo injuriae compensari debeant: quod quidem debitum reparationem vulgato nomine vocamus", *A.A.S.*, Vol. 20, 1928, p. 169.

fisance de la réparation du genre humain, Pie XI considère comment ce devoir impérieux, "expiationis debitum", est accompli par le Christ, "passio Christi expiatrix". Ce tribut d'hommages et de satisfactions offerts à Dieu en notre nom, "in nomine peccatorum Deo persolvit", constitue bien une réparation entière de l'offense. Cependant, selon les dispositions de la divine Sagesse, enseigne toujours le Pape, nous devons comme membres du Corps Mystique, joindre nos louanges et nos satisfactions à celles du Christ [301]. On reconnaît ici la doctrine traditionnelle de la satisfaction vicaire, telle que l'enseigne la théologie.

De nos jours, la voix de l'Eglise attire de nouveau l'attention sur la doctrine de la satisfaction. Alerte aux "amateurs de nouveauté", l'encyclique "Humani generis" dénonce la tentative de dénaturer la "satisfaction que le Christ a présentée pour nous". Sa Sainteté Pie XII, de glorieuse mémoire, y prononce cette brève mais significative remarque:

> Ecartant les définitions du concile de Trente, on fausse la notion du péché originel et en même temps celle du péché en général, en tant qu'il est offense à Dieu, celle aussi de la satisfaction que le Christ a présentée pour nous [302].

Paroles significatives, et doublement: quant à l'importance de la doctrine, et quant au sens véritable de la satisfaction du Christ.

D'abord, puisque l'Encyclique relève des "opinions fausses" qui s'attaquent aux "fondements mêmes de la doctrine catholique" [303], ces simples paroles, en ce document officiel, n'enseignent-elles pas une fois de plus combien la doctrine de la satisfaction s'insère intimement dans la foi catholique? En effet, fausser la notion de satisfaction serait porter atteinte au dogme rédempteur lui-même.

Mais, dira-t-on, Pie XII ne précise pas quel sens donner à la satisfaction du Christ. Le texte est bref, il est vrai; il est suggestif aussi. Offense et satisfaction sont des termes corrélatifs. Le sens de l'un influe logiquement sur la notion de l'autre. Le rapprochement des expressions "offense de Dieu" et "satisfaction offerte par le Christ" n'est pas fortuit, mais il oriente déjà la notion juste de satisfaction. Il y a encore plus. En signalant la source de l'erreur, Pie XII en indique le remède; c'est en écartant les définitions du Concile de Trente, affirme l'auguste Pontife, qu'on en vient

---

301 "At nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset . . ." (et plus loin) "laudibus et satisfactionibus, quas Christus in nomine peccatorum Deo persolvit, nostras quoque laudes et satisfactiones adjicere possumus, immo etiam debemus", *ibid.*, p. 170; cf. pp. 171-174 passim.

302 Cf. *AAS*, 42, 1950, p. 570; D. 2318.

303 C'est le titre même de l'encyclique: "De nonnullis falsis opinionibus, quae catholicae doctrinae fundamenta subruere minantur", cf. *AAS*, 42, p. 561. D. 2305.

à fausser la notion de la satisfaction du Christ. N'est-ce pas réitérer les directives même du saint Concile en la matière? Celui-ci, nous le savons, enseigne expressément la réalité de l'offense faite à Dieu ainsi que la satisfaction parfaite que lui en offre le Christ. Le terme de *satisfaction* comporte déjà un sens théologique précis lorsqu'il est sanctionné par le Concile. Il doit donc être compris selon son acception constante chez les théologiens réputés et approuvés, comme nous le dit d'ailleurs Pie XII lui-même dans cette même encyclique[304].

La brève remarque de "Humani generis" prend ainsi les porportions d'un rappel à la doctrine traditionnelle de la satisfaction. Tout en indiquant où se trouve la norme de vérité, elle confirme l'enseignement du Magistère ordinaire explicite depuis au moins le Concile de Trente. Selon ces paroles du Souverain Pontife, il ressort que la doctrine de la satisfaction fait partie du dépôt révélé confié à l'Eglise; il s'agit d'une satisfaction non pas métaphorique, mais comprise dans son sens réel. C'est une véritable et parfaite satisfaction que le Christ a présentée à Dieu pour nous.

Conclusion

Il est temps de clore cette vue panoramique sur le développement doctrinal de la satisfaction. Retenons-en les points acquis à la certitude. L'enquête précédente, au sujet du péché, nous avait montré la réalité de l'offense faite à Dieu, vérité à tenir comme doctrine catholique, et donc à caractère infaillible. L'idée de la satisfaction du Christ semble bien, à son tour, exiger l'adhésion totale de l'esprit, au degré d'une *vérité prochainement définissable* comme dogme.

En effet, à l'examen attentif de la Parole divine, la passion et la mort du Rédempteur se préesntent comme sacrifice d'expiation, activement offert à Dieu en réparation du péché. Cet enseignement de l'Ecriture était trop clair pour ne pas susciter une abondance de témoins parmi les Pères de l'Eglise, et pour ne pas créer l'unanimité doctrinale chez les théologiens. Les premiers concentrent leurs efforts sur le thème scripturaire; leurs continuateurs, adonnés davantage à l'étude scolastique, en dégagent la notion proprement satisfactoire que comporte essentiellement la Passion. Le concept de satisfaction apporte lumière sur la valeur objective et réparatrice de l'oeuvre rédemptrice; il en désigne clairement un aspect fondamental. D'où l'opportunité et la portée effective qu'il revêt dans les documents officiels du Magistère ecclésiastique.

Un auteur récent résume sainement le sens fondamental de la satisfaction du Christ et reconnaît avec précision la certitude actuelle de

---

304 Cf. *ibid.*, pp. 566-567; D. 2311-2312.

cette doctrine. Nous faisons nôtre sa conclusion. La doctrine qui enseigne, affirme en substance ce théologien, que par sa passion Jésus-Christ a offert à Dieu offensé une compensation pour nos péchés, comme condition requise à la réconciliation à Dieu du genre humain, est une doctrine divinement révélée; laquelle, bien que non directement définie, est toutefois proposée par le Magistère extraordinaire au Concile de Trente, enseignée comme projet de définition au Concile du Vatican. En conséquence, nous comme projet de définition au concile du Vatican. En conséquence, nous nous trouvons en présence d'une vérité de foi divine et catholique, objet possible d'une définition dogmatique[305].

305 "Resulta de lo expuesto que la doctrina segùn la cual N.S. Jesucristo con sus sufrimientos ofreció a Dios, ofendido con los hombres, una compensación por nuestros pecados, que fué condición para que Dios se reconciliase con el género humano, es doctrina revelada por Dios, propuesta, aunque no directamente definida, por el magisterio extraordinario en el Concilio Tridentino, enseñada por el magisterio ordinario con las características de estricto magisterio auténtico e infalible, preparada para ser definida en el Concilio Vaticano; por consiguiente, nos hallamos ante una verdad de fe divina y católica prôximamente definible", Jésus SOLANO, s.j., *Actualidades cristolôgico-soteriolôgicas*, dans *Estudios Eclesiasticos*, vol. 24, janvier-mars 1950, p. 63.

Conclusion

Jusqu'ici nous avons indiqué l'orientation décisive de la doctrine catholique en matière de satisfaction. Comme cette doctrine présuppose logiquement celle du péché, il nous était nécessaire de vérifier d'abord, en particulier, cet aspect corrélatif à la notion de satisfaction. Le but premier d'une satisfaction formelle, en effet, consiste à réparer le péché sous cet aspect bien spécial qu'il est une offense à Dieu. Si le péché est injure, offense personnelle faite à Dieu, l'acte parfait de réparation correspond directement à une satisfaction proprement dite. Sous la direction infaillible du Magistère, la théologie nous a montré la fermeté indubitable de ce fondement prérequis, surtout en explicitant l'opposition du pécheur à Dieu comme une injustice véritable. De telle sorte, il apparaît clairement que l'offense commise envers Dieu entraîne immédiatement l'obligation stricte d'en offrir compensation. Acte de compensation pour l'offense, telle est bien la notion formelle de satisfaction!

En second lieu, nous avons illustré comment le Christ a vraiment assumé et réalisé cette obligation qui était nôtre. Et concrètement, c'est par sa passion — acte d'amour et d'obéissance — que le Sauveur offre à Dieu cette réparation de l'offense. Tout au long de notre étude nous avons reconnu à l'oeuvre rédemptrice un aspect proprement satisfactoire, qu'il fût exprimé ou non par le terme technique de satisfaction. Bien plus, le fait de la satisfaction du Christ est communément reçu par les théologiens comme une vérité révélée. Ajoutez à cela l'approbation officielle du Magistère ecclésiastique, et la doctrine de la satisfaction prend caractère de vérité de foi divine et catholique.

Au terme de cet exposé, il est bon de revenir quelque peu aux opinions suspectes consignées en première partie de cette dissertation. Ce retour rapide nous permettra de mieux saisir la déviation doctrinale qu'elles impliquent, et nous montrera qu'elles surgissent de quelques suppositions inacceptables et d'objections injustifiées. La position précaire des trois auteurs mentionnés nous incitera à mieux apprécier la fermeté de la doctrine traditionnelle de la satisfaction.

Pour nous en tenir strictement au thème de la satisfaction, rappelons que ces théologiens, dits modernes, n'en acceptent pas les conditions essentielles; au contraire, ils entendent ne conserver qu'une satisfaction purement métaphorique. Selon leur opinion, en outre, la Passion n'aurait

de valeur qu'en regard de l'application individuelle de la rédemption. Elle n'aurait pas de valeur positive comme compensation de l'offense faite à Dieu.

Les concepts de *satisfaction* et de *mérite* se distinguent formellement et traduisent deux aspects différents d'une même réalité qu'est la Passion. Tandis que l'idée de mérite suggère un certain droit à une récompense en vertu de l'oeuvre bonne accomplie, le concept de satisfaction rapporte directement à l'offensé cette oeuvre qui est réparation et compensation. La satisfaction, comme élément distinctif, correspond à une obligation préexistante envers l'offensé[306]. Appliqué à la passion du Christ, le terme de satisfaction doit donc exprimer plus et autre chose que son mérite en faveur de l'humanité. Il doit traduire le rapport que revêt le geste du Christ, particulièrement en tant qu'il intéresse l'obligation de l'humanité envers Dieu offensé. Or cet aspect propre à la satisfaction est précisément absent et même exclu de leurs considérations sur la rédemption. La Passion, selon leur opinion, ne comporte pas d'aspect proprement satisfactoire envers Dieu.

Nos auteurs nient, en effet, que la souffrance du Christ soit voulue, par Dieu et par le Christ lui-même, comme un acte concret de réparation et comme tel destiné à résoudre l'obligation de l'humanité coupable. Chez eux, la satisfaction s'entend de cette efficacité morale qu'a la Passion de disposer nos âmes à recevoir le salut, et encore de les entraîner vers Dieu. La souffrance du Christ, à ce compte-là, ne demeure qu'une manifestation de Sa charité pour nous; elle est exemple et force pour nous engager dans la voie du retour à Dieu[307]. Que reste-t-il du concept propre de satisfaction? Ces considérations, il est facile de le remarquer, n'envisagent la Passion que comme une cause instrumentale dans l'application de la grâce du salut; tout au plus laissent-elles sous-entendre la valeur méritoire de la Croix. Mais la souffrance du Christ ne figure jamais comme élément essentiel d'une satisfaction à offrir à Dieu. S'ils attribuent une certaine valeur réparatrice à cette souffrance, ce n'est pas comme réparation de l'offense faite à Dieu, c'est une valeur réparatrice toute orientée vers le relèvement de l'humanité, et dont le but consiste à disposer l'âme coupable à accepter l'invitation divine de salut. La satisfaction, dans la pensée de ces auteurs, se ramène logiquement soit à la notion de mérite, soit encore à celle de cause exemplaire et instrumentale du retour indi-

---

306 "Alia est ratio meriti, et alia satisfactionis. Meritum respicit praemium obtinendum a praemiante, et igitur bonum merentis aut alterius cui meretur. Satisfactio autem respicit jus alienum laesum resarciendum, adeoque bonum offensi non satisfacientis; sed in operibus Christi ratio meriti et satisfactionis simul reperiuntur", GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, p. 422.

307 DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, p. 142.

viduel à Dieu. Cette oeuvre du Christ, pour eux, ne s'adresse pas à Dieu comme un hommage compensateur de l'humanité; au contraire, elle est uniquement une oeuvre divine orientée entièrement vers l'humanité. Parler de satisfaction en ce sens c'est donc, tout en acceptant le terme, en éliminer l'idée fondamentale et distinctive du mérite. Nier que l'oeuvre satisfactoire soit offerte à l'Offensé, c'est s'écarter nécessairement de la notion formelle de satisfaction.

Mais la position doctrinale de ces théologiens met également en péril la valeur objective de la Passion. A leur avis, il ne convient d'envisager l'oeuvre du Christ qu'en fonction de la rédemption subjective. Le Christ est l'agent universel, il est le médiateur en ligne descendante, il est le rédempteur qui accomplit le dessein divin en apportant le salut à l'humanité fermée à l'Amour. Son rôle consiste à vaincre le refus de l'homme, à ouvrir les âmes à la grâce. Dans cette optique, la Passion s'avère efficace parce qu'elle manifeste l'Amour, parce qu'elle transforme la conscience coupable pour l'entraîner ensuite à l'union à Dieu. Sa valeur réelle dépendrait donc de la connaissance et de l'acceptation libre de l'homme. Est-ce suffisant pour conserver une valeur objective à la passion du Christ? N'est-ce pas plutôt supprimer cette valeur à la Passion qui, avant d'être exemple pour nous, est essentiellement une action volontaire du Christ, ayant valeur objective de mérite et de satisfaction devant Dieu?

C'est en ignorant l'existence de la médiation ascendante du Rédempteur que nos auteurs déplacent le sens premier de la Passion. Le Christ, selon eux, n'a pas à offrir de réparation pour le péché de l'humanité. S'il souffre pourtant ce ne peut être que conséquence de la nature humaine assumée, ou encore expression de Sa volonté d'être en tout semblable à nous. Ainsi, point n'est besoin de recourir à un *désir de satisfaire*, déclarent-ils; le fait de la souffrance du Christ s'explique suffisamment par le principe de *solidarité*[308]. Il est à remarquer qu'ils ne développent pas le sens de ce néologisme. Dans le contexte, la solidarité se présente comme substitutive du concept de satisfaction pour expliquer le fait de la souffrance du Christ. "Cette solidarité avec la race pécheresse mène, par une ordination intérieure, le Christ à la croix et à la mort"[309]. Mais en prenant ainsi notre nature déchue, le Christ n'assumerait cependant pas l'obligation de réparer notre offense envers Dieu. La souffrance ne serait donc pas un élément voulu en vue de la satisfaction, mais simplement une suite logique et inévitable de la rencontre avec le péché. Avec cette

---

308 Cf. HAMMAN, *La Rédemption et l'Histoire du monde*, pp. 71, 80ss.; DE MONTCHEUIL, *Op. cit.*, pp. 131 et 140-142. Il est à remarquer que le principe de solidarité ne s'oppose aucunement à la satisfaction vicaire; au contraire il vient en parfaire la notion, comme on le notera bientôt.

309 HAMMAN, *Op. cit.*, p. 81.

perspective-là, la Passion est-elle autre chose qu'une *souffrance subie passivement* par le Christ? Il n'y aurait donc plus qu'un genre de "satispassio" due à la loi de solidarité. Cette idée de la Passion équivaut-elle encore à une notion authentique de *satisfaction?*

L'ensemble des objections formulées contre la satisfaction proprement dite montre bien la déviation inévitable de ces nouvelles opinions. Ils prétendent inconciliable cette satisfaction avec le fait de la transcendance divine ou encore avec le dogme de la gratuité du pardon. Et pourquoi la satisfaction serait-elle nécessaire, se demandent nos théologiens, puisque le péché n'a rien enlevé à Dieu? Suivant cette voie rationalisante ils ne peuvent aboutir qu'à la négation d'une véritable satisfaction offerte à Dieu, non sans amoindrir la valeur de la réparation que le Christ a présentée pour nous.

En réalité, les fauteurs de telles opinions ne rendent pas justice à la valeur réparatrice de l'oeuvre du Christ; ils ne tiennent pas suffisamment compte de la valeur objective de la Passion.

Selon toute la tradition, et nous l'avons vu plus haut, le Christ accepte *positivement* et très librement la souffrance en s'offrant comme victime sur la croix. Et cette souffrance n'a pas uniquement pour but d'impressionner nos coeurs rebelles et insensibles à l'appel de la grâce. Elle constitue d'abord en elle-même un élément concret de la réparation adéquate du péché. Nous devons sans doute reconnaître cette valeur d'exemple et de manifestation d'amour que conserve la Passion. Unie à la divinité, elle est aussi un instrument pour nous communiquer les grâces de salut. Mais sa valeur essentielle réside dans l'acte même de la rédemption. Là, la souffrance volontaire du Christ a valeur objective de réparation de l'offense faite à Dieu. En conséquence, limiter à un rôle purement subjectif cette souffrance du Christ c'est ignorer l'importance essentielle qu'elle a de fait dans l'acquisition de la rédemption, et c'est déjà entamer la richesse objective de l'acte même de la rédemption.

Le principe de solidarité, qu'on invoque alors en explication de la Passion, exprime certes une vérité fondamentale à l'oeuvre du Sauveur. Mais pourquoi faut-il voir en cette oeuvre douloureuse une répercussion passivement subie, et refuser le volontaire qu'y introduit le Christ? La solidarité avec le genre humain n'est-elle pas elle-même librement voulue? Le Rédempteur assume en réalité une nature déchue, et non une chair glorifiée; n'est-ce pas surtout, comme le remarque saint Thomas, en vue de la satisfaction qu'Il a à offrir [310]? Eh bien, par cette solidarité, le Christ "nouvel Adam" se charge également du fardeau de nos fautes; il accepte que s'éten-

de à Lui l'obligation d'en répondre devant la justice divine. Sans être nullement coupable personnellement, ce Chef solidaire peut donc offrir et de fait offre satisfaction au nom de toute l'humanité coupable[311]. La loi de la solidarité bien comprise s'étend jusque là.

Remarquons bien que les idées constructives émises par nos trois auteurs peuvent retrouver une juste place dans l'ensemble de l'oeuvre du Christ. La souffrance du Sauveur, parce que manifestation d'amour, exerce réellement une influence sur le pécheur et doit le stimuler à une purification complète du péché. Cependant cette idée, si vraie et si profonde soit-elle, ne rejoint par la notion propre de la satisfaction du Christ. Pour aborder sainement le problème de la satisfaction, il est fondamental d'envisager l'oeuvre du Sauveur sous un autre aspect: toute satisfaction désigne un rapport avec l'offensé! La souffrance du Christ doit donc aussi se rapporter, s'orienter comme une offrande vers Dieu. L'absence de cette perspective fondamentale conduit fatalement à une notion tronquée de la satisfaction. Sans tenir compte de ce rapport à l'Offensé on ne peut prétendre exprimer la véritable valeur satisfactoire de la Passion. Car parler de satisfaction c'est, en considérant la médiation ascendante du Christ, énoncer la valeur compensatrice que comporte sa passion: acte d'amour et d'expiation voulue à cause de l'offense faite à Dieu. La satisfaction est essentiellement une offrande destinée à l'offensé; elle est "bonum offensi".

Enfin, en regard de la transcendance divine et de l'absolue gratuité du pardon, la satisfaction présente une certaine difficulté de conciliation.

---

310 Cf. *Summa Theol.*, III, q. 14, a. 1. La solidarité du Christ dans le mystère de la Rédemption a été analysée avec soin par le Père L. CIAPPI, O.P., *La Solidarietà: Legge di natura e di grazia,* (extrait de la Revue *"Sapienza"*, N. 3-4-5, 1952). En ce qui concerne, en particulier la satisfaction du Christ, l'auteur souligne avec à-propos qu'elle appartient, d'une certaine façon, à toute l'humanité pécheresse à cause de cette solidarité: "Gesù, ajoute-t-il, non solo ha soddisfatto *'al nostro posto e a nostro vantaggio'*, essendosi offerto 'volontariamente dinanzi a Dio come responsabile per la colpa e la pena di tutto il genere umano', ma Egli ha soddisfatto altresì *con noi e noi in Lui* 'Essendo Egli il nostro capo, ciò che conviene al capo conviene anche alle membra, non in quanto sono distinte dal capo, ma in quanto formano un tutto, et sono una cosa sola con Lui'. L'umanità può allora affermare, per bocca di Cristo: 'Io che offesi, ho soddisfatto; io che demeritai, ho meritato' ", cf. p. 22.

311 Le Père MEDEBIELLE, art. *Expiation, DBS* (éd. Pirot) III, col. 258, souligne bien qu'il n'y a pas opposition entre satisfaction et solidarité: "Toutes les souffrances morales et physiques, écrit-il, Jésus-Christ les endure pour nous et à notre place. Il s'agit d'une vraie substitution. Ici encore, gardons-nous des anciennes exagérations protestantes, mais n'ayons peur ni de l'idée, puisqu'elle est si clairement enseignée par l'Ecriture et la tradition, ni du mot, puisqu'il exprime si nettement une idée juste. Jésus-Christ n'a pas souffert à cause de nos péchés seulement en ce sens qu'il a pris une nature en tout semblable à la nôtre, sujette aux souffrances et à la mort, qui sont pour nous la suite du péché d'Adam; il a voulu souffrir et mourir dans l'exprès dessein de satisfaire pour les péchés que nous avions commis et de subir les peines que nous avions méritées . . . La substitution ainsi comprise est la fleur de la solidarité. Elle résulte naturellement de notre union avec le Christ, union qui fait de lui mieux qu'un chef et qu'un représentant, la tête même du corps dont nous sommes les membres".

S'il y a obscurité due au mystère, il n'y a pas cependant preuve d'opposition. Quand il s'agit de vérités de la foi, la raison ne peut se buter, à priori, que sur des contradictions apparentes. La doctrine catholique estime le péché une véritable offense faite à Dieu; et pourtant l'immutabilité divine n'y est certes pas mise en péril. S'il est urgent de sauvegarder la transcendance de la Divinité, il est non moins impérieux de marquer toute la malice de l'acte injurieux commis par l'homme. Dans son sens théologique, la faute grave est avant tout la "négation pratique" de ce qu'est Dieu en lui-même; d'où l'injure *personnelle* qu'elle Lui inflige moralement. Partant, cette offense constitue un fondement indubitable et suffisant, tant à une obligation stricte de réparation pour l'homme qu'à la satisfaction de justice que le Christ présente pour nous [312]. Face à cette réalité, chercher dans la doctrine de la satisfaction un argument contre la miséricorde et la bonté divines c'est vouloir oublier que le Sauveur nous est donné par l'Amour, et qu'Il s'offre pour nous librement, mû par ce même amour infini. Car avec le don du Rédempteur, nous dit saint Thomas, la miséricorde fut même plus abondante que si le péché avait été remis sans satisfaction [313].

En somme, à confronter la position de nos auteurs suspects avec celle de la doctrine catholique on découvre plus d'un contraste pénible. Leurs plus sérieuses déviations cependant, à notre avis, prennent racine dans leur attitude intransigeante envers la doctrine traditionnelle de la satisfaction. Attitude qui surgit, en particulier, d'une notion altérée et très amoindrie du péché, et qui s'alimente grâce à une perspective incomplète, et par trop subjective, sur l'oeuvre rédemptrice du Christ. Par contre, quant à l'application effective des fruits de la rédemption, plusieurs des idées émises sont exactes et soulèvent des problèmes à la fois réels et profonds; telle la valeur purificatrice de la souffrance en vue de l'union à Dieu, telle la valeur exemplaire de la Passion qui nous incite à l'accepter avec joie. Mais dès qu'on prétend exprimer par là la valeur intégrale de la rédemption, ces locutions à vue limitée ne cadrent plus avec la vérité. Entachées d'exclusivisme, elles deviennent à juste titre contestables et suspectes. En un mot, une fois cet exclusivisme rejeté, en rectifiant sensiblement leur notion du péché nos théologiens, soi-disant modernes, peuvent s'accorder à la doctrine catholique de la satisfaction. Ainsi, ils pourront accepter pleinement que, pour notre offense faite à Dieu, le Christ présente une véritable et surabondante satisfaction.

Antoine HACAULT, prêtre

---

312 Cf. S. THOMAS, *Summa Theol.* I, q. 48, a. 6 c; III, q. 1, a. 2, ad 2; *De Veritate*, q. 28, a. 2, (ces textes ont été étudiés plus haut).

313 "Cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum . . . Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset", cf. *Summa Theol.*, III, q. 46, a. 1, ad 3.

Investigatio Historica supra Cognitionem rerum materialium singularium existentium

III. — DOCTRINA SANCTI THOMAE

1. — Eius solutio problematis quoad factum

Quando de scholasticis scholae augustiniano-franciscanae locuti sumus*, vidimus quomodo isti, sancti Thomae pluribus textibus moti, adhibuerint plura argumenta quibus thesim quam pro ipsis D. Thomas sustinuisset, nempe absolutam impossibilitatem pro intellectu nostro cognoscendi, in hoc statu, singulare materiale, refutare satagunt. De facto, quando St. Thomas, problema sive *ex professo*, sive per transennam tangit, multos textus tradit qui, si a contextu elongentur, et a locis parallelibus separentur, hanc thesim demonstrare videntur.

St. Thomas, de problemate quoad factum, ex professo, agendo, scribit: "Relinquitur quod intellectus noster per se loquendo singularia non cognoscat sed universalia tantum" [206]. "Sic non sequitur sicut sensus singulare cognoscit quod intellectus cognoscat" [207]. "Cognitio qua cognoscitur materia

---

* Voir *Studia Montis Regii*, IV (1961) 99-126.

198 DURANDUS, 2, dist. 3, qu. 7, col. 4, fol. 119, Lugduni, 1558.
199 CAPREOLUS, 2, dist. 3, qu. 2, vol. 3.
200 CAIETANUS, *In Ia*, qu. 86, art. 1, p. 347, vol. 5, Ed. Leonina, 1885.
201 *Sent., prol.* qu. 1, Lugduni, 1495.
202 *Quodl.* 5, qu. 12.
203 *Log.*, L. 1, c. 14, cité par PLUZANSKI, *op. cit.*
204 GREGORIUS, 1, dist. 3, qu. 3, art. 2, fol. 46-49, Venitiis, 1522.
205 CAPREOLUS, 1, dist. 35, qu. 2, vol. 2.
206 *De Ver.*, qu. 2, art. 6 (c).
207 *De Ver.*, qu. 2, art. 6, ad 4.

secundum analogiam ad formam, non sufficit ad cognitionem singularis"[208]. Nunc vero de cognitione singularium materialium ab intellectu divino, tractando St. Thomas obiter ait: "Inde est quod intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae"[209]. Intellectus noster, cum hoc quod est separatus a materia, propter hoc singularia non cognoscit"[210]. Intellectus divinus igitur potest cognoscere singularia, non autem humanus"[211]. "Et propter hoc, intellectus noster singularia non cognoscit"[212]. Agendo de cognitione singularium materialium ab angelico intellectu: "Intellectui nostro convenit non intelligere materialia seu singularia, ratione suae immaterialitatis"[213]. Homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia"[214]. Inquirendo utrum anima separata cognoscat singulare materiale: "Formae intelligibiles a rebus acceptae, per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae non ducunt in cognitionem singularium sed universalium tantum"[215]. "Intellectus noster *non potest* cognoscere singularia quorum principium est materia, sed universalia tantum"[216]. "Si species essent a rebus acceptae, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur"[217]. "Intellectus per viam abstractionis, non est cognoscitivus singularium". Praeterea de visione beatifica agens, D. Thomas declarat: "Per intellectum, connaturale est cognoscere naturas quae quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali sed secundum quod abstrahuntur ab ea per *considerationem* intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere huiusmodi res in universali[218]. De intellectualibus virtutibus loquendo, St. Thomas artem esse in intellectu affirmat[219]; sed alibi dicit artem versari circa universalia, experimentum circa singularia[220]. Ostendendo quomodo et in quo cognitio humana animalium cognitionem exce-

---

208 *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 1.
209 *De Ver.*, qu. 2, art. 5, (c).
210 *De Ver.*, qu. 2, art. 5, ad 1.
211 I *Cont. Gent.*, c. 65.
212 I, qu. 14, art. 11, c.
213 *De Veritate*, qu. 8, art. 11.
214 I, qu. 57, a. 2.
215 *Quest. Disp. de An.*, art. 20.
216 *De An.*, qu. 20, ad 1.
217 *De An.*, qu. 20, ad 6.
218 I, qu. 12, a. 4.
219 Ia 2ae, qu. 57, a. 3.
220 1 *Meta.*, lect. 1, no 17, 18.

dat, ait: "Plurium singularium *in memoria* receptorum collatio est homini propria et pertinet ad vim cogitativam quae ratio particularis dicitur, quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium [221].

Alios equidem textus adhuc colligere possemus ex illis quaestionibus in quibus St. Thomas de intellectu agente de abstractione, de individuatione substantiarum corporearum loquitur, sed aestimamus omnes allatos textus omnibus D. Thomae antogonistis de quibus supra egimus sufficere debere; concedimus omnes istos textus, si ex contextu evellantur et cum locis parallelibus non comparentur contra D. Doctorem esse; sed ipsi adversarii talem modum procedendi, in mente D. Thomae et cuiuscumque auctoris explicanda, non esse sincerum, philosophicum et scientificum, concedere debent. Adhuc admittimus conficere argumenta desumpta ex doctrina St. Thomae, ad probandum factum cognitionis singularium materialium — seorsum ab explicatione modi istius cognitionis, valde difficile esse. Praeterea qui St. Thomae doctrinam circa istius cognitionis factum, etiam breviter examinaret, concludere deberet: St. Thomas, quando ex professo loquitur, de facto et de modo istius cognitionis omnino simul tractat; quando autem obiter de quaestione agit, suam doctrinam iam ex professo traditam supponit. Unde argumenta quae ex D. Thomae doctrina extrahi possunt, modum directe illustrant, factum vero indirecte probant.

— *Argumenta* — 1) "Quidquid potest virtus inferior, potest superior. Atqui sensus cognoscit singulare. Ergo intellectus cognoscit singulare (quamvis altiori modo)[222]. 2) Nullus cognoscit compositionem nisi compositionis extrema cognoscat. Sed hanc compositionem: Socrates est homo-format mens; non enim eam posset formare aliqua sensitiva potentia quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens cognoscit singularia [223]. Ad 3, St. Thomas factum non negat sed modum indicat. 3) "Nullus recte iudicat et disponit de aliquibus nisi ea cognoscat. Sed sapiens per mentem iudicat recte et disponit de singularibus, sicut de familia sua et de rebus suis. Ergo mente singularia cognoscimus" [224]. 4) "Prudentia cognoscit singularia quia ad prudentiam pertinet etiam applicare ad operationes in particularibus quam proinde debet cognosci [225]. Atqui prudentia non sistit nisi in ratione practica, quia prudentia est recta ratio Agibilium, quae ratio pertinet ad rationem practicam [226]. Ergo intellectus practicus (suo modo, singularia materialia

---

221 1 *Meta.*, lect. 1a, no 15.

222 I, qu. 86, art. 1, ad 4.

223 *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 3.

224 *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 2.

225 2a 2ae, qu. 47, art. 3. cf. *VI Eth.* L. VI lect, 6, p. 207 (*Op. St. Th.*, vol. 20 Ed. Parmae 1886).

226 2a 2ae qu. 47, art. 2.

cognoscit). 5) Intellectus noster penetrat ad intimam naturam speciei quae est in ipsis individuis, usque ad ens [227]. Atqui hoc nomen "verum" convenientiam entis ad intellectum exprimit et res dicuntur verae secundum adaequationem ad intellectum [228]. Ergo intellectus noster verum cognoscere debet. Sed hoc non perfecte cognoscitur nisi singularia materialia in quibus ens (verum) formaliter invenitur cognoscantur. Proinde intellectus noster (aliquo modo) materiale singulare cognoscere debet. 6) Anima separata et anima coniuncta cum corpore, essentialiter non differunt, quia anima separata relationem transcendentalem ad corpus quod informat semper servat. Atqui anima separata (suo modo) singulare materiale cognoscit [229], Ergo anima coniuncta, (suo modo) etiam cognoscit. 7) "Ex multis memoriis *unius rei* accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens ex ad facile et recte operandum" [230]. Ergo ex multis memoriis fit una experimentalis scientia [231], quae circa singularia versatur. Atqui "ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus [232]. Ergo patet intellectum, nisi aliquo modo singulare materiale cognoscat, istam universalem acceptationem facere non posse. 8) Lex est aliquid pertinens ad rationem quia ratio quae est primum principium actionum humanorum, regulat et mensurat actus vi cuius regulatione, aliquis inducitur ad agendum vel ab agendo retrahitur [233]. Atqui, cum lex, cum ad commune bonum ordinem maxime dicat, oportet ut quodcumque aliud praeceptum de particulari opere, legis rationem non habeat nisi secundum ordinem ad commune bonum [234]. Ergo ratio, opus particulare, quod circa singularia versatur, cognoscere potest.

Alia autem argumenta, ad theologicum modum confecta, adhuc addi possent, sed ad mere philosophicas rationes stamus, et allata argumenta plane sufficiunt ad hoc demonstrandum nempe: St. Thomas, intellectualem singularis materialis cognitionem absolute non negat, sed hoc factum tantum indirecte tangit, istius cognitionis *modum* directe explicando.

2. — Eius solutio problematis quoad modum

Praenotanda.

Divi Thomae solutio, quae in toto eius opere quaerenda est, quaedam puncta de eius doctrinae circa intellectualem cognitionem, evidenter praesupponit. Iuxta eum, enim, "ad cognitionem requiritur similitudo repraе-

227 *De Ver.*, qu. 10, art. 6, ad 6.
228 *De Veritate*, qu. 1, art. 1, 2.
229 I, qu. 89, art. 4.
230 1 *Meta.*, lect. 1, no 17.
231 *Ibid.*, no 18.
232 1 *Meta.*, lect. 1, no 18.
233 1a 2ae, qu. 90, art. 1.
234 1a 2ae, qu. 90, art. 2.

sentationis tantum"[235]; "modus cognoscendi rem aliquam est secundum modum cognoscentis"[236]; "similitudo quae usque ad intellectum pertingit est tantum similitudo formae"[237]. Propterea D. Thomas, nos "materialia" scl., tum primam, tum specificam[238] materiam, secundum habitudinem ad formam cognoscere, a priori et a posteriori luculenter demonstrat[239]; attamen, istam cognitionem, quamvis ad singularis materialis *individualis* intellectionem praerequiratur, ad hoc singulare cognoscendam non sufficere asserit. "Singulare enim non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale quia nihil intelligitur nisi immaterialiter"[240]. Praeterea, iuxta D. Thomam, praeter formas a rebus susceptas et ad speculativum intellectum regulariter pertinentes, aliae formae "factivae rerum", ad practicum intellectum spectantes, inveniuntur: tamen "etiam" in nobis, intellectus practicus *quandoque* habet formas a rebus assumptas, cum aliquis artifex, ex aliquo artificio viso, concipit formam secundum quam operari intendit; intellectus speculativus et practicus non differunt per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res"[241].

Sanctus Doctor, in problemate solvendo, expressionem "per quamdam expressionem" saepe saepius adhibet. Sed quid tunc dicere intendat? In de Sententiis, quid nostrae reflexivae cognitioni fundamentum praebeat ostendit[242], et diversis in locis, de proprie dicta reflexione, quae per intellectus essentiam non fit, et in qua nova species non requiritur, saepe agit[243]. In Summa, autem, nos, per conversionem ad phantasmata, in hac terra, omnia semper intelligere clare demonstrat[244], ex quo aliam reflexivam cognitionem, scl. improprie dictam, adesse, desumi potest. Ista vero reflexio, supra aliarum inferiorum cognoscitivarum potentiarum actus redit, ut ex diversis D. Thomae, praesertim in de Anima apparet. Tandem D. Thomas, nostrum intellectum, praesertim mediante cogitativa, sensitivas potentias cognoscitivas dirigere docet[245].

His praenotatis, ut eius mentem, quoad cognitionis singularis materialis modum investigemus, ipsius doctrinam, quinque conclusionibus, quarum

---

235 *De Ver.*, qu. 2, art. 5, ad 5.
236 *De Ver.*, qu. 10, art. 5; qu. 2, art. 5, ad 17; 1, qu. 84, art. 1.
237 *De Ver.*, qu. 10, art. 5.
238 1, qu. 75, art. 4; *Qu. de An.*, art. 8; 7 *Meta.*, lect. 9, no 1479; DE SENSU ET SENSATO, lect. 1, no 2-6.
239 *De Ver.*, qu. 10, art. 4; art. 6, c, et ad 1; 1, qu. 84, art. 2; qu. 85, art. 1.
240 I, qu. 86, art. 1, ad 3.
241 *De Veritate*, qu. 3, art. 3, c, et ad 5.
242 II *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 1; 3, dist. 23, qu. 1, art. 1, ad 3, cf. 1, qu. 87, art. 3, ad 2; *De Pot.*, qu. 9, art. 5.
243 1, qu. 87, art. 1; 3 *de Anima*, lect. 9, no 724-725.
244 1, qu. 84, art. 7, c, et ad 1.
245 1, qu. 77, art. 4; 2 *de An.*, lect. 13, no 396-398.

unamquamque, diversis textibus tum ex professo, tum obiter ab ipso traditis probare conabimur, exponemus.

Conclusio 1° — Formae intelligibiles a rebus acceptae speculativum intellectum (et practicum — positis ponendis) ad cognitionem singularis materialis, directe non ducunt.

Ex professo. — In De Veritate[246]. St. Thomas ex Boetii auctoritate primo arguit: "Universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur." Postea vero ex *ratione*. Probato enim quomodo materia per habitudinem ad formam cognoscatur, St. Thomas ait: "Sic autem considerata materia, non est individuationis principium, sed secundum quod consideratur materia in singulari, quae est materia signata sub determinatis dimensionibus existens. Ex hac enim forma individuatur. Unde patet quod mens nostra singulare *directe* cognoscere *non potest*". Unde iste textus illuminat id quod antea in De Veritate[247], dixerat St. Thomas: "Relinquitur quod intellectus noster per se loquendo, singularia non cognoscat sed universalia tantum". *"Per se loquendo"*, non sumitur, ergo, tametsi absolutam impossibilitatem significaret, sed impossibilitatem directe cognoscendi. In Quodlibetalibus[248], "Respondeo dicendum quod aliquid cognoscitur dupliciter: Directe et indirecte scl. per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum; quia humanus *non cognoscit directe singulare*, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia, et ideo cum recta cognitio, per speciem, ideo *non* cognoscit *directe* nisi *universale*".

In *"De Anima"*, Aristotelem commentando demonstrat, in omnibus formis, quae tum "requirunt materiam sub determinata dispositione sensibilium qualitatum ut omnes formae naturales", tum requirunt solam materiam sub quantitate existentem, ut mathematica, rem, et quod quid est, i.e. quidditatem differre"[249]. Postea divus Thomas pergit: "Et quia ad diversa cognoscenda, diversae potentiae requiruntur, (Aristoteles) concludit quod anima aut cognoscit alio, rem, et alio, eius quidditatem, aut uno et eodem sed alio modo se habente manifestum est autem quod caro non est sine materia... Hanc igitur naturam sensitivam, cognoscit anima per sensum"[250]. "Sed oportet quod alia potentia discernat... quod quid est carnis... puta, quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis". St. Thomas dicit istam cognitionem rei et quidditatis sic a duabus potentiis ab invicem

---

246 *De Veritate*, qu. 10, art. 5.
247 *De Veritate*, qu. 2, art. 6, c, ad 4, ad 5.
248 *Quodl.*, 12, qu. 8, art. 11.
249 3 *de Anima*, lect. 8, no 705-709.
250 *Ibid.*, no 711.

diversis fieri quando anima cognoscit singulare per se, et per se cognoscit naturam speciei [251]. Sed res et quidditas rei possunt cognosci una eademque potentia, alio et alio modo, quando anima comparat universale ad singulare. *Comparatione facta cum sensu communi,* St. Doctor scribit et concludit: "ita non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque... Intellectus igitur utrumque cognoscit sed alio et alio modo" [252]. Et postquam istam eamdem doctrinam, in rebus mathematicis [253], exposuerit concludit: "Et inde est, quod intellectus *non cognoscit* directe singularia, sed sensus vel imaginatio [254]. Denique, semper ex professo, St. Thomas, *in "Summa"*, in forma suam probationem ponit. "Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus, intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus nisi universalium" [255].

Obiter probatur. D. Thomas, de cognitione singularium a *substantiis separatis* agendo scribit: "Quum enim species rerum in intellectu existentes cporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri, in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius; unde sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscantur, ita similitudo speciei et individuantium quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur" [256]. Iste textus videtur destruere quod dixit D. Thomas supra in "de Anima". Sed ex locis parallelis, constat illam speciem in cognitionem unius directe, in cognitionem alterius indirecte ducere posse. "Illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum secundum respectum ad ipsum" [257].

De cognitione singularium *ab anima separata,* tractando St. Thomas asserit: "Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus, secundum hoc tantum quod res agere possunt, et hoc est secundum formam. Et ideo... in intellectu... qui est omnino a materia immunis, non

---

251 *Ibid.*, no 712.
252 *Ibid.*, no 712.
253 3 *De Anima* lect. 8, no 714-716.
254 *Ibid.*, no 716.
255 I. qu. 86, art. 1.
256 2 *Cont. Gent.* c. 100.
257 *Quodl. VII,* qu. 1, art. 3, ad 5.

potest esse nisi principium universalis cognitionis" [258]. Alibi ait: "Formae intelligibiles a rebus acceptae, per quamdam abstractionem accipiuntur, unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae... non ducunt in cognitionem singularium sed universalium tantum" [259]. Fatemur St. Thomas, in istis duobus textibus, non concludere: intellectus noster singularia directe non cognoscit. Sed in *Summa,* de eadem quaestione relate ad animam separatam ait: "Duplex est modus intelligendi; unus per abstractionem a phantasmatibus et secundum istum modum, singularia per intellectum cognosci non potest directe" [260].

Praeterea, St. Thomas etiam de eadem cognitione singularium ab angeli intellectu loquitur. Atqui occasionaliter ista scribit: "In illa cognitione, quae fit per formas a rebus acceptas, ipsae res per actionem suam sunt cognitionis causae. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se est universalis, per talem modum non potest devenire in cognitionem rerum singularium, quia per hunc modum non cognoscitur materia quae est individuationis principium nisi in universali, in quantum scl. habet habitudinem ad formam... Ergo anima corpori coniuncta non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas et ideo per potentiam illam cognoscitivam, in qua formae a rebus immaterialiter accipiuntur, *directe* singularia *non cognoscit*" [261]. Alibi: "Sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod similitudo eius sit in potentia cognoscitiva, in quantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est, unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis... sed individuatio formae est ex materia per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur oportet quod in cognoscente, non solum sit similitudo formae, sed aliqualiter materiae. Similitudo autem rei cognitae dupliciter est in cognoscente, uno modo sicut causata a re... alio modo sicut causa rei... Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus depurata, *non potest* intellectus noster per eam *directe* particulare cognoscere" [262].

De cognitione singularium ab intellectu divino: "Agens honorabilius est patiente et acto, sicut actus, potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altio-

---

258 *De Veritate,* qu. 19, art. 2.
259 *Qu. de Anima,* I, art. 20.
260 I, qu. 89, art. 4.
261 4 *Sent.* dist. 50, qu. 1, art. 3 (p. 1249, vol. 7, Ed. Parmae, 1856).
262 *Quodl.* 7, qu. 1, art. 3; I, qu. 57, art. 2, ad 1.

rem. Cognitio autem fit per assimilationem cognoscentis et cogniti... Forma igitur rei sensibilis, quum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem producere non potest, in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum *omnino* a conditionibus materiae exuitur. Et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum"[263]. In Summa: "Species intelligibilis nostri intellectus non potest esse principiorum individualium similitudo. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit"[264]. Fatemur istos duos textus intellectum nostrum singulare posse cognoscere absolute negare videri, sed in comparatione cum textibus parallelibus in quibus praesertim St. Thomas agit ex professo, de quaestione sumi debent.

Unde mens St. Thomae circa primam conclusionem scl. intellectus speculativus noster non cognoscit directe singulare, in praesente statu unionis plane constat.

Conclusio 2° — Formae intelligibiles factivae rerum, intellectum practicum in cognitionem singularis materialis, in praesenti statu unionis non conducunt.

St. Thomas istam conclusionem ex professo, neque formulat neque probat. Sed tum enuntiatio, tum probatio ex obiter dictis desumi possunt.

Sic legimus in *De Veritate,* in loco in quo St. Thomas de cognitione singularis materialis ab intellectu divino loquitur: "...Artifex secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam habet apud se, secundum quod ipsum producit: artifex autem non producit artificiatum nisi secundum formam, quia materiam natura praeparavit. Et ideo, artifex per artem suam non cognoscit artificiata nisi ratione formae. Omnis autem forma de se est universalis. Et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem *hanc* vel *illam,* nisi secundum quod "per sensum eius notitiam habuit"[265]. Similia adhuc invenimus in *Quodlibetalibus* ubi St. Thomas de cognitione singularium ab angelo, agit "Per formam quae est causa rei hoc modo cognoscitur "res secundum quod forma illa est causa eius. Et quia artifex homo, per formam artis non producit materiam, sed materia praesupposita inducit formam artis: forma artis quae est in mente artificis, non est similitudo artificiati nisi quoad formam tantum. Unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari nisi formam artificiati per sensum accipiat"[266]. St. Thomas denique eodem modo con-

263 I, *C. Gent.,* c. 65, prob. 8.
264 I, qu. 15, art. 11.
265 *De Veritate,* qu. 2, art. 5.
266 *Quodl. 7,* qu. 1, art. 3.

cludit in quaestione de anima [267] ubi, ex professo tractat de cognitione singularium ab anima separata, et obiter de eadem cognitione animae in praesenti coniunctae statu.

Ex his textibus, ergo videtur St. Thomam *"hoc"* artificiatum cognosci solo a sensu, dicere nec concludere: Non directe cognosci ab intellectu Sed si Angelici commentarium in Aristotelis Metaphysicam inspiciamus, aliquid amplius invenimus. Post Aristotelem, ibi ait St. Thomas, artem ex experimento fieri, scl. "ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus, ita ut ars est circa universalia" [268]. Ars experientiam et quoad scientiam et quoad refutationem et quoad accessionem *ad finem* sapientiae praeminet, quia ars scit causam et finem scl. "propter quid, non solum "quia" sicut experimentum etc [269]. Deinde St. Thomas inter artem speculativam et artem activam distinguit. Nam, nonobstante ista artis supra experimentiam praeminentia, et quamvis ars speculativa quae est circa ipsum scire, sit supra artem activam quae est circa ipsam utilitatem [270], attamen ars activa, sicut experimentum versatur circa singularia. Unde sic arguere possumus: Si ars, ex una parte, supra experientiam praeeminentiam ex cognitio universalium desumptam habeat, si, ex altera parte, sicut experimentum circa singularia versetur [271], ars ista singularia, quibus sua scientia universalis applicatur aliquo modo cognoscere debet. Praeterea recolere debemus quod D. Thomas, post Aristotelem in eodem loco, affirmat, scl. artem generari experimento quod est ex collatione plurium singularium in *memoria* receptorum; et ista collatio *homini propria* pertinet ad vim cogitativam [272]. Haec autem omnino revocat alia alibi dicta: "Electio particularis operabilis, est quasi conclusio syllogismi intellectus practici. Ex universali autem propositione *directe non* potest concludi singularis, nisi aliqua singulari propositione accepta" [273]. Adhuc. "Intellectus practicus ad hoc quod de singulare disponat, indiget ratio particularis" [274]. Unde concludere valemus; si ars singularia aliquomodo cognoscere debeat et si illa nisi mediante ratione particularis, cognoscat tunc ars singularia directe cognoscere nequit et intentam conclusionem supra dictam habemus. Sicut aiebat Aristoteles: "Non enim medicus sanat hominem nisi secundum accidens, sed Calliam aut Socratem aut aliquem sic dictorum cui esse hominem accidit... Singulare magis curabile est" [275].

---

267 *Qu. de Anima*, art. 20.
268 1 *Meta.*, lect. 1, no 18.
269 1 *Meta.*, lect. 1, no 23-30.
270 *Ibid.*, no 31-33.
271 *Ibid.*, no 20.
272 *Ibid.*, no 15.
273 I *Sent.*, qu. 86, art. 1, ad 1.
274 4, dist. 50, qu. 1, art. 3, ad 3, vol. VII.
275 *Meta.*, cap. 1, Textus 20.

Conclusio 3° — Secundum D. Thomae mentem, speculativus intellectus, per quamdam reflexionem, scl., improprie dictam indirecte, generaliter cognoscit.

Obiter — In *Sententiarum,* loco ubi de cognitione angelica, scribit: "Intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo, debilius et minus simile lumine divinae intellectus. Unde lumen intellectuale in eo receptum non est sufficiens ad determinandam propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus acceptas quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum; et ideo ex eis singularia non cognoscuntur quia individuantur per materiam nisi *per reflexionem quamdam intellectus ad imagines et sensum,* dum scl. intellectus speciem universalem quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae" [276]. "Quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere sed per quamdam reflexionem ad potentias sensitivas a quibus species intelligibiles abstrahuntur" [277]. Alibi adhuc idem sed subauditum legimus: "Sicut nos universalem singularibus applicamus, quae in cognitione nostra sensitiva praeexistunt" [278].

De cognitione singularium ab anima separata, disserens St. Thomas similiter obiter scribit quamvis cum aliquo dubio: "Species autem quae sunt acceptae a sensibilibus, sunt similiter rebus, secundum hoc tantum quod res agere possunt, et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci nisi *forte* in quantum recipiuntur in aliqua potentia utente organo corporali in quo quodammodo sunt materialiter". Textus valde peregrinus. St. Thomas addit: "In intellectu, qui est omnino a materia immunis, non potest esse principium universalis cognitionis, nisi *forte* per quamdam reflexionem at phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur" [279]. In 3° de Anima, St. Thomas determinando, secundum Aristotelem intellectus obiectum modo certiori ait: "Cognoscit naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, inquantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur, etc" [280].

Ex professo — Mens D. Thomae indubia tunc apparet. In *De Veritate,* postquam intellectum nostrum singularia saltem directe non posse cognos-

---

276 2 *Sent.,* dist. 3, art. 3, ad 1, vol. 6, p. 424.
277 *Quodl.* 7, qu. 1, art. 3.
278 *De Veritate,* qu. 8, art. 11.
279 *De Veritate,* qu. 19, art. 2.
280 *De Anima,* III, lect. 8, no 713.

cere determinaverit addit: "Sed *per accidens,* contingit quod intellectus noster singulare cognoscit. Phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores qui sunt extra animam, ad visum: unde sicut species quae est in sensu abstrahitur a rebus ipsis et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus et per eam cognitio eius quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen interest: quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili et ideo res ipsa per illam similitudinem directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu... abstrahitur... sicut a medio cognitionis; per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster, non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendam rem cuius est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem, redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis". Deinde St. Doctor concludit: "In quantum ergo intellectus per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem" [281].

Tandem St. Doctor postquam in aliquo loco *Quodlibetalium* [282] ad Aristotelem modo simili ac in 3° *De Anima,* appellavit [283], mentem suam synthetice in *Summa* resumit: Intellectus indirecte et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia sicut dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit non potest eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata" [284]. Sicut potest videri, St. Thomas in isto textu "istam quasi quamdam reflexionem", cum intellectus conversione supra phantasmate assimilat. Unde etiam facile apparet quomodo St. Thomae, positio quae ex istis allatis textibus clare patet, a positione philosophorum augustiniano-franciscanae et suarezianae. Schola toto coelo differat.

Conclusio 4° — Secundum St. Thomae mentem, intellectus speculativus indirecte per quamdam reflexionem, scl. impropriam, ut terminum reflexionis proprie dictae, aliquando sese habentem, singulare materiale cognoscit.

Hoc ex D. Thomae scriptis plane constat. In de Sententiis, haec clara legimus: "... Indirecte et per quamdam reflexionem etiam per intellectum

---

281 *De Veritate,* qu. 2, art. 6.
282 *Quod.* 12, qu. 8, art. 11.
283 3 *de Anima,* lect. 8, no 711-713.
284 I, qu. 86, art. 1.

qui organo non utitur, (anima nostra) cognoscit singularia prout scl. ex obiecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem quae est intelligendi principium. Et ex ea procedit ad considerandum phantasma a quo specie huiusmodi et sic per phantasma singulare cognoscit" [285]. Anima coniuncta corpori, per intellectum cognoscit singulare non quidem directe, sed per *quamdam reflexionem*, in quantum scl. ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis et eius speciei originem, et sic venit in considerationem phantasmatum et singulariorum quorum sunt phantasmata" [286]. St. Thomae mens non minus clara est in istis verbis: "Unde intellectus noster, non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasmata, sed ad cognoscendam rem cuius est phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit in cognitionem ipsius phantasmatis dum considerat naturam actui sui et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit scl. phantasmatis; sicut per similitudinem quae est in visu, a speculo acceptae, fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eamdem (speciem) in ipsam similitudinem quae est in speculo" [287]. Eodem modo in *De Veritate* ex professo loquitur. Mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis quae circa particularia versantur... Motus sensitivae partis terminatur ad mentem sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per *quamdam reflexionem* prout, scl. mens, cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem quae est actus sui principium et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit" [288].

Quandonam, secundum St. Thomam, noster speculativus intellectus singulare materiale per reflexionem propriam ut ducentem ad cognitionem per reflexionem impropriam cognoscat et quandonam solam per cognitionem reflexam impropriam, non refert. Sed cum, secundum St. Thomam, conversio ad phantasma in omni cognitioni, in hac terra necessaria sit, et istam conversionem, improprie dictae reflexioni assimilet, quum etiam cognitio per reflexionem propriam a St. Thoma descriptam, ut aliquis in re philosophica, in quodam gradu versatus, sit, requirat, respondere possumus: "Communiter per istam "quamdam reflexionem", scl. improprie dictam et "*aliquando*" per reflexionem propriam, ducentem ad reflexionem impropriam, singulare materiale cognoscimus.

---

285 4 *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 3, vol. 7.
286 *Qu. de An.*, art. 20.
287 *De Veritate*, qu. 2, art. 6.
288 *De Veritate*, qu. 10, art. 5.

Conclusio 5° — Iuxta Angelici mentem, noster intellectus, in praesenti unionis statu, de universali et materiali individuali singulari singulares propositiones componit, ac speculativus intellectus, speculativos et practicos operativos syllogismos, mediantibus phantasiae et praesertim cogitativae phantasmatibus, efformant.

In Sententiis, Sanctus Doctor ait: "Particularia non cognoscuntur nisi per virtutem in qua est aliquid particulariter"[289]. ...Intellectus practius ad hoc quod de singularibus disponat, indiget ratione *particulari,* qua mediante, opinio quae est universalis (in intellectu) ad particulare opus applicetur. Ut sic quidem, fiat syllogismus cuius maior est universalis, quae est opinio intellectus practici, minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, seu cogitativae; conclusio vero, consistit in electione operis"[290]. In *de Veritate*: Motus qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires et sic singularis se immiscet ratione particulari... quae est potentia quaedam individualis quae alio nomine dicitur cogitativa... Universalem autem sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio particularis operis"[291].

Quomodo autem isti textus, ex parallelibus locis clarificari possint! Utrum practicus et speculativus intellectus particulares propositiones componant, ac practicus intellectus, operativos syllogismos, speculativus intellectus, speculativos syllogismos format, improprie reflectendo ad sensitivam cogitativae potentiam et cogitativae apprehenso utendo? Hoc vero iuxta D. Thomae mentem esse censemus. Nam ait: "Intellectus noster in statu viae, utitur singularibus, componendo propositiones et formando syllogismos in quantum reflectitur ad potentiam sensitivae partis et quodammodo continuatur cum eis secundum quod eorum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit[292]. Intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, secundum hoc quod singulare per quamdam reflexionem cognoscit"[293]. — Non est possibile applicari ad particularem *actum* nisi per aliquam *potentiam mediam* apprehendentem singulare"[294]. In isto ultimo textu, de operativo syllogismo

---

289 1 *Sent., Dist.* 36, qu. 1, art. 1, ad 1.
290 4 *Sent., Dist.* 50, qu. 1, art. 3, ad 3.
291 *De Ver.,* qu. 10, art. 5, c.
292 4 *Sent., Dist.* 50, qu. 1, art. 3, ad 2, vol. 7, p. 1249.
293 *De Veritate,* qu. 10, art. 5, ad 3.
294 *De Veritate,* qu. 10, art. 5.

circa particulare operabile agi, rite constat. Quum autem D. Thomas, expressionem "aliquam potentiam mediam" adhibeat, utrum de cogitativa tantum loqui intendat? Hoc non videtur quia alibi ait: Non solum intellectus est movens in nobis sed etiam phantasma per quod universalis cognitio ad particulare operabile applicatur"[295]. Unde ex una parte, ex tali phantasiae munere, quomodo in mechanismo operativi syllogismi, se habeat practicus intellectus, partialiter explicatur, ac etiam, quomodo in speculativo syllogismo in quo aliqua particularis propositio datur, procedat intellectus speculativus illustraretur, scl. per conversionem ad phantasmata phantasiae. Sed, ex altera parte, quando agitur de operativo syllogismo, phantasmate cogitativae intellectus practicus praesertim uteretur.

Tota ista doctrina in magno lumine adduci adhuc potest. D. Thomas ait: "Dispositio *sapientis* de singularibus non fit per mentem nisi mediante vi cogitativa, cuius est intentiones singulares cognoscere"[296]. Scimus etiam, artificis artem ad finem sapientiae plus quam experientia accedere"[297].

Prudentia a sapientia, sicut habitus practicus, ab habitu speculativo sane differt"[298]. Sed "sapientis" vocabulum quo utitur St. Thomas non debemus nimis urgere, primo, quia in isto loco de sapientia ex professo non agit, dein quia dicit: "dispositio" sapientis. Ars et prudentia etiam differunt[299], quamvis ambae in intellectu practico sint[300]. His concessis, agibile seu *actus* humanus circa quem versatur prudentia, singularia et quidem materialia spectat. Unde necesse est ut prudens, sicut artifex, universalia rationis principia ac singularia circa quae sunt *operationes* cognoscat, quia, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, et proinde prudens vir debet cognoscere id quod et id cuidem applicandum est[301]. Sed hic notandum est artem et prudentiam non confundendas esse. Nam omnis applicatio rectae rationis ad aliquid factibile ad artem pertinet, sed ad prudentiam non spectat nisi applicatio rectae rationis ad ea de quibus est consilium"[302].

Nunc autem praecipere seu *imperare* nempe, "actus applicans consiliatorum et iudicatorum ad opus", ut importans motionem cum quadam ordinatione et pertinens formaliter ad rationem, et praesuppositive ad

---

295 *De Veritate*, qu. 2, art. 6, ad 2.
296 *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 2.
297 1 *Meta.*, lect. 1, nº 23.
298 1a 2ae, qu. 57, art. 5, ad 3.
299 1a 2ae, qu. 57, art. 4.
300 2a 2ae, qu. 47, art. 2.
301 2a 2ae, qu. 47, art. 3.
302 2a 2ae, qu. 47, art. 2, ad 3.

voluntatem [303], est praecipuus actus prudentiae [304], quia actus rationis agibilium praecipue est, et propinquior fini rationis practicae" [305]. Rationis autem practicae finis applicatio ad opus praecise est [306]. Sed intellectus practicus, imperando, est motivus voluntatis, (quae ut actus est tantum ipsius finis [307], non quasi exsequens motum, sed quasi dirigens ad motum [308]. Nam quamvis finem prius apprehendat intellectus, tamen motus ad finem incipit in voluntate [309], et voluntas dicitur imperare "in quantum imperium inchoative in voluntate est. Advocare enim aliquem in finem suum quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis et est quaedam prosecutio illius. Et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro obiecto dicitur imperare in quantum imperium, quod est actus rationis in voluntate incipit ad quam pertinet desiderium finis" [310]. Uno verbo, quando agitur de agibili vel de factibili, voluntas alias potentias, subiective, quoad actus exercitium movet, intellectus seu ratio vero, *obiective* quoad actus determinationem [311]. Atqui sic "cogitativa nata est moveri et dirigi in homine, secundum universalem rationem" [312]. Scimus autem potentias in homine ordinatas esse ita ut inferior superiori ministret. Cogitativa singulare concretum, phantasma apprehendit, sed propter cogitativae propinquitatem et affinitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam [313] in sui supremo aliquid de intellectu participat, in quo intellectui coniungitur [314]. Et tunc in sua apprehensione, cogitativa, a ratione, secundum universalem rationem, modo supradicto, dirigitur.

His ergo inspectis, recta ratio practica, cuius prudentia et ars sunt habitus, mediante cogitativa, propositionem universalem quae est in intellectu, ad particulare opus, applicat tali modo ut syllogismus practicus sit obiective formaliter a ratione, subiective formaliter et praesuppositive a voluntate (modo dicto), materialiter a phantasia — cogitativa. Hoc inconveniens non est, nam "actus qui est essentialiter unius potentiae, recipit formam et speciem a superiori potentia *secundum* quod ordinatur inferior a superiori" [315]. Electio operis quae in conclusione habetur, istam conclusionem sequitur. "Conclusio syllogismi quae fit in operabilibus ad

---

303 1a 2ae, qu. 17, art. 1.
304 2a 2ae, qu. 47, art. 8.
305 2a 2ae, qu. 47, a. 8.
306 2a 2ae, qu. 47, art. 1, ad 3, art. 3.
307 1a 2ae, qu. 8, art. 2.
308 1, qu. 79, art. 11, ad 1.
309 1a 2ae, qu. 3, art. 4, ad 3, a 4.
310 4 *Sent., Dist.* 15, qu. 4, art. 1, qu. 1a 1, ad 3.
311 1a 2ae, qu. 17, art. 1.
312 1, qu. 81, art. 3.
313 2 *de Anima*, lect. 13, no 396.
314 2 *de Anima*, lect. 13, no 398; Ia, qu. 78, a. 4, ad 5.
315 1a 2ae, qu. 13, art. 1.

rationem pertinet et dicitur sententia vel iudicium quam sequitur electio et ob hoc conclusio videtur pertinere ad electionem tamquam ex consequens" [316].

Haec tota explicatio concordat cum supra dictis de fine, et de motione intellectus et voluntatis et cum sequentibus D. Thomae verbis concordat: "Intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem, mediante cogitativa ad singularia applicat" [317]. Etiam bene consonat cum his scl. "Homo cognoscit singularia, per imaginationem et sensum et ideo potest applicare universalem cognitionem quae est in intellectu, ad particulare. Non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus, cognoscunt sed homo per utrumque" [318].

Plura corollaria, ex ista tota D. Thomae doctrina sequuntur, praesertim circa primum intellectus nostri cognitum [319], et relate ad problema de intellectiva memoria [320]. Sed de his corollariis, postea brevis sermo erit. Praeterea, plura difficilia puncta, in problematis solutione adhuc esse censemus; ideo thomistarum commentatorum explicationes nunc tradendae sunt, quibus plerumque maior elucet claritas.

IV. — THOMISTARUM COMMENTARIORUM EXPLICATIONES

Supra [321], quomodo scholastici philosophi, adversus neo-paganam Renascentiam reactionem exercuerint, et quomodo contra Baconii et Cartesii antischolasticas doctrinas, sese habuerint, breviter indicavimus Magni autem thomistae Commentatores, tunc temporis de christiana philosophia etiam bene meruerunt. Omnes, D. Thomae doctrinam circa singularis materialis cognitionem defendunt, et quasdam difficultates praesertim circa singularis conceptum et cogitativae ac phantasiae munus, explicare tentant. Unde, ad istas praesertim explicationes, quibus D. Thomae solutio evoluta est, apud antiquos et posteriores commentatores, quaerendas nosmetipsos restringemus.

---

316 1a 2ae, qu. 13, art. 1, ad 2.
317 *De Ver.*, qu. 10, art. 5, ad 4.
318 *De Ver.*, qu. 2, art. 6, ad 2; 1, qu. 28, art. 3; 1, qu. 95, art. 3.
319 1, qu. 87, art. 3, ad 1.
320 *De Ver.*, qu. 10, art. 3; 1, qu. 79, art. 6, art. 7.
321 Supra, p. 13.

1. — Pristini Thomistae Commentatores

Capreolus, Caietanus, Sylvester Ferrariensis, Dom. Soto, et Iavelli, de quibus praesertim agemus, inter pristinos D. Thomae commentatores, computari solent.

1o — *Capreolus* (1380-1444)

Capreolus, quaerendo utrum Deus singulare materiale cognoscat, de praesente problemate obiter pertractat, et contra Warro, Aureolum, Durandum, Gregorium Ariminensem dimicando, e doctrina Divi Thomae, duas praesertim explicationes evolvit.

1. Sic *Gregorius Ariminensis* arguebat: "Secundum Sanctum Thomam, intellectus intelligit per conversionem ad phantasmata; proinde intellectus primo cognoscit singulare"[322]. "Hoc ait, Capreolus, procedit ex rudu intellectu verborum St. Thomae. St. Thomas dicit quod homo intelligit, non potest intelligere nisi phantasietur illud quod vult intelligere. Non ergo intellectus, sed homo intelligens speculatur phantasmata"[323]. Contra *Warro* idem objicientem: "Non enim intellectus converti ad phantasmata, est intelligere phantasmata, sed pati a phantasmate et accipere ab eo speciem intelligibilem. Illa enim receptio est quaedam continuatio intellectus ad phantasmata et quaedam conversio"[324]. Hic autem *Capreolus*, duos articulos ex *de Veritate* (qu. 2, art. 6; qu. 10, art. 5) fere in extenso refert. Et adversus aliam a Warro obiectionem[325], adhuc prosequitur: "Intelligentem necesse est phantasmata speculari, non est actus intellectus sed imaginationis et phantasiae" et D. Thomam citando (2, *C. Gent.* c. 73, pergit: "ad imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in esemplato sive in imagine"[326]. Unde iuxta istam Capreoli explicationem, non est sensus neque intellectus sed homo per utrumque, qui singularia in phantasmatibus speculando, scl. reflectendo, cognoscit. "Potest dici quod intellectus quo cognoscimus hanc albitudinem non esse sensum nec intellectum; cognoscit quidem per reflexionem"[327]. Sed Warro scripserat: "Intellectus aut apprehendit singulare mediante imaginativa, ita ut intellectus habeat aliam speciem et actum vi cuius directe cognoscit singulare quamvis non nisi praesente phantasmate, aut habeat in se actum et speciem imaginationis, quod est impossibile, aut nullam

---

322 1, *Dist.* 35, qu. 2, in sol. ad arg. contra 4 concl. p. 380, vol. 2, Turonis, 1900.
323 *Op. cit.*, p. 391.
324 *Op. cit.*, p. 388.
325 *Op. cit.*, p. 379.
326 *Op. cit.*, p. 390.
327 *Op. cit.*, p. 392.

speciem habeat; unde non potest reflectere"[328]. "Intellectus, respondet Capreolus, non habet propriam speciem de singulari, sed pro, tanto dicitur cognoscere singulare, reflexe, quia aliquam notitiam habet de phantasmate illius et hoc iuxta motum rerum ad animam; aut quia actus intelligendi movet virtutem cogitativae ad cogitandum de aliquo individuo, iuxta motum animae ad res. Habet intellectus proprium actum sed reflexum. Ex eadem enim specie, potest intellectus ferri in naturam communem directe et in alia tria indirecte, scil. in actum et in speciem, et in phantasma et quarto in singulare"[329], et hic St. Thomam (*De Verit.* qu. 10, art. 5 ad 3) refert. Under Capreolus intellectum singularia cognoscere, per propriam reflexionem ut ducentem ad impropriam reflexionem vi cuius "homo" phantasmata phantasiatur, admittere videtur, quamvis inter propriam et impropriam reflexionem ex professo non distinguat. De ista explicatione Capreolus asserit: "Credo quod prima est melior"[330].

2 — Altera autem explicatio affertur. Etenim Capreolus contra Warro, scribit: "Si negatur actus proprius intellectus circa singulare, tunc *homo* per intellectum cognoscit universale, per sensum singulare, ad eundem modum ac pro syllogismo practico. Non debet esse eamdem potentiam quae distinguit inter duo, quia non sunt actus eiusdem ratione"[331]; et tunc ad St. Thomam in *De Ver.* qu. 22, art. 10, ad 5 appellat, ubi dicitur: "Velle et cognoscere non sunt actus unius rationis; et ideo non possunt pertinere ad unam potentiam, *sicut cognoscere dulce et album*". Istam ad St. Thomam appellationem frustra esse censemus, quia in isto textu, post verba "sicut cognoscere dulce et album" subintelligenda sunt. "Ad unam potentiam pertinent. Nihilominus Capreolus, nunc contra Gregorium pergit "Non oportet esse eamdem virtutem quod cognoscat hoc vel illud, sed sufficit esse *eumdem hominem* cognoscentem illa diversis virtutibus quodammodo continuatis ad invicem, ut una aliam moveat, sicut est de virtute cogitativae et intellectu possibile... ita quod, pergit Capreolus, post alilquam Averrois curiosam citationem, utrumque judicium refertur ad animam tanquam ad centrum. Idcirco experitur differentiam eorum. Nec oportet quod apprehensio individui sit subiective in intellectu(!) sed tantummodo in imaginatione. Et tamen intellectus dicitur, illa apprehensione, cognoscere individuum, mediante sensu, pro eo quod quodammodo efficitur una virtus sicut plures sensus efficiuntur unum in sensu communi. Unde intellectus assignans dicitur formam apprehendere per se, propter identitatem animae ad quam utrumque judicium fertur"[332].

---

328 *Op. cit.*, p. 380.
329 *Op. cit.*, p. 390.
330 *Op. cit.*, p. 390.
331 *Op. cit.*, p. 390.
332 *Op. cit.*, p. 392.

Unde Capreoli positionem talem esse censemus: Quamvis iuxta suam primam explicationem proprium actum intellectus circa singulare admittat, tamen iuxta secundam explicationem, ad confusam, arguitivam cognitionem trahitur: "Intellectus, asserit, reflexe intelligit et quasi arguitive" Capreolum ad hoc ductum fuisse putamus, propter eius falsam applicationem D. Thomae textus, nempe: "Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque"[333] iuxta enim eius explicationem, analogia cum sensu communi, a D. Thoma tradita, non amplius servatur; D. Thomae textum procul dubio admittimus sed meliorem eius interpretationem, quam apud sequentes commentatores inveniemus. Unde a Capreolo recedimus.

2. *Caietanus* (1469-1534)

Caietanus, ex una parte indirectam singularium cognitionem, quodammodo reflexivam esse, negat. Sic arguit "Omnis cognitio fit per assimilationem. Atqui intellectus *nunquam* neque in actu recto, *neque reflexo*, assimilatur singulari. Ergo intellectus nunquam intelligit singulare. Si intellectus intelligit sive recte, sive reflexe, intellectus format in se conceptum ipsius singularis, quia omnis intellectio in conceptu aliquo incomplexo et propositio singularis non potest formari nisi conceptus incomplexus termini singularis habeatur. Atqui intellectus non format in se conceptum, materialis individui ut sic, quia repugnat intellectui nostro hic habere, similitudinem materialis individui, secus ut patet intellectus non abstraheret ab hic et nunc, et nil prohiberet ponere speciem intelligibilis singularium in intellectis nostro; per enim est ratio. Ergo stat conclusio[334]. Ista argumenta Caietano inconcussa videntur."

Ex altera tamen parte, Aristotelis demonstrationem ad propriam et distinctam cognitionem ducere, bene videt ipse. Nam in tertio *de Anima*, Aristoteles necesse esse ut sensus communis, tanquam iudex, descernens inter duo, utrumque cognoscat demonstrat. St. Thomas sic commentatur "Manifestum est ergo quod simul cognoscit utrumque"[335]. "Sed, ait, Cardinalis, intellectus ponit differentiam inter universale et singulare. Ergo intellectus debet cognoscere concept proprio singulare[336]. Proinde quomodo istam Aristotelicam demonstrationem conciliet, cum argumentis quae valida ipsi videntur et quibus absolute contrarium probatur?

Caietanus respondet: "Dicendum mihi videtur et quod intellectus cognoscit utrumque et quod non format proprium conceptum singularis,

---

333 *De Ver.*, qu. 2, art. 6 ad 3.
334 *Commentarium* In. I, qu. 86, art. 1 ed. Leonina.
335 3 *De Ind.*, lect. 8, n. 605.
336 *Loc. cit.*

sed intelligit ipsum in conceptu alterius qui tamen est eius quodammodo"[337]. Tunc aliquam distinctionem explicativam afferens ait: "Possumus cognoscere aliquid *in seipso,* cum cognoscendo formamus in nobis conceptum illius rei quam intelligimus, sicut cum percepimus grave, formamus in nobis conceptum propriae rationis formalis ipsius gravitatis; possumus cognoscere aliquid *in conceptu* alterius, scilicet quando cognoscimus, et aliud in illo concepto arguimus inveniri"[338]. Hic Caietanus exemplum de conceptu sapientiae infinitae adhibet "Cum concipimus sapientiam infinitam esse, rem quamdam excellentissimam subesse arguimus, quid tamen sit res illa, ignotum est. Sic enim res illa et nota quodam modo et ignota est: nota quidem in alio, scil. in conceptu sapientiae infinitae, ignota, secundum suam rationem formalem, et consequenter in proprio conceptu; nota arguitive, ignota directe: nota quoad quaestionem an est, ignota quoad quaestionem quid est"[339].

Illam distinctionem et exemplus, ad cognitionem indirectam singularis materialis denuo applicat: "Et hoc modo, singulare materiale, notum est intellectui nostro".

Etenim pergit Cardinalis: "Nunquam concipere nos experimur, sive directe, sive indirecte crateitatem, quamvis concipiamus singularitatem in communi. Si enim conciperemus, hoc album aut hunc hominem proprio conceptu, illo, intellectus, ut intellectus est, esset hoc materiale signatum et *quidditativam* cognitionem haberet singularis ut sic: cum nihil aliud sit, nosse "quidquid erat esse alicuius, quam concipere illud secundum proprius illius conceptum ut sic"[340]. Sed bene experimur quod ponimus differentiam inter Socratem, et quodquid erat esse hominis, inter hoc et universale et ideo oportet quod utrumque cognoscatur. Sed ad hoc sufficit cognitio arguitiva. Concipientes enim in nobis hominem et singularitatem et quod homo non subsistat per se... arguitur et concluditur ab intellectu, in rerum natura, res quodam singularis... differens ab universali sibi oblato, per differentiam sibi incognoscibibilem quidditative scl. socraitatem"[341].

Caietanus eamdem adhuc positionem servat, quando commentatur articulum St. Thomae, in quo necessitas pro intellectus sese convertendi ad phantasmata probatur[342]. In illo articulo, St. Thomae dicit: "Natura lapidis... cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognos-

---

337 *Loc. cit.*
338 *Loc. cit.*
339 1. c.
340 1 qu. 86, art. 1.
341 1 qu. 86, art. 1.
342 In 1, qu. 84, art. 7, 7, 326, 27, vol. 5 ed. Leonina.

citur ut in particulari existens"[343]. Argumentatio autem a Cardinali circa haec verba facta, supponit etiam istum alium D. Thomae textum, ad quem Caietanus in commentario suo super art. 1 quaestionis 86 revocat. En textus[344]. In substantia particulari est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens, secundum, est *modus existendi talis naturae,* quia in singulari substantia existit natura generis et speciei ut propria huic individuo et *non* ut multis *communis;* tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata, non enim est homo qui non sit aliquis homo. Sed principium talis modi existendi; quod est principium individuationis non est commune; sed aliud est in isto et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam et illud per illam".

Arguens igitur Caietanus, naturam substantiae particularis, perfecte, proprio conceptu cognosci posse, quoad eius modum essendi particulariter in communi, ut rem obiectam primo probat quia sufficit ut substantia particularis naturam quoad omnia eius praedicata quidditativa cognoscamus et, praecise, modus essendi particulariter in communi praedicatum quidditativum est[345].

Secundo autem demonstrat naturam substantiae particularis et eius modum essendi particulariter in communi, concepto confuso, arguitive, imperfecte cognosci quoad eius modus existendi particulariter in singulari. Hic Cardinalis positionem iterum invenimus. Eius argumentum in forma ponimus. Principio et termino ignotis, imperfecte cognoscuntur principiatum et terminatum.

Atqui singulare materiale sese habens ut principium et terminum naturae et eius modi existendi particulariter in communi non perfecte cognoscitur, quamvis ex natura et eius modus existendi particulariter in communi *argui possit,* naturam habere modum essendi particulariter in particulari. Ergo stat conclusio[246].

Denique Caietanus totam sua positionem per ista verba confirmat "Propterea divus Thomas, intellectum cognoscere singulare dicit, et ad colligationem partes sensitivae cum intellectiva confugit, insinuans per hoc quod nunquam intellectus hoc signatum individuum conceptu proprio nisi in cogitativa attingit et quod per illam ipse intellectus arguitive attingit ad illud"[347].

---

343 I, qu. 84, art. 7.
344 *De Pot.* qu. 9, art. 2, ad 1.
345 In I, qu. 84 art. 7 1c.
346 1 c.
347 In I, q. 86, art. 1.

Caietani positio, ut saltem nobis apparet, *quibusdam difficultatibus laborat*. Primo cur Cardinalis, ad suam positionem explicandam ad exemplum de cognitione infinitae, sapientiae recurrat? Nonne ex hoc, cognitionem singularis materialis ad cognitionem rerum supra sensibilium assimilet. Quomodo autem supra-sensibilia cognoscamus? Ex St. Thoma scimus nos non perfecte illa cognoscere [348]. "Non est aliqua scientia speculativa quae doceat de aliqua substantiarum separatarum quid est sed solum quia est" [349]. Sed utrum illa arguitive tantum intelligamus? Nonne potius de illis supra-sensibilimus aliquem conceptum proprium scil. alteri non convenientem, habere possimus quoamvis non sit stricte quidditativus non sit scl. in quo res cognoscitur sicut in se est? Hanc quaestionem solvit Ferrariensis "(Sicut) ex quidditatibus materialibus, format intellectus conceptum aliquam proprium de substantia immateriali, licet quidditativus non sit, propter intellectus nostri debilitatem" [350]. Tunc si res sic. se habeant, pro cognitione supra-sensibilium cur non sic se haberent pro cognitione singularis materialis et amplius.

De caetero exemplum de cognitione sapientiae infinitae quam Caietanus ad cognitionem arguitivam rei singularis applicat propter sequentia D. Thomae verba non stat". Non eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales quae intelliguntur per modum abstractionis, et substantiae immateriales quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata" [351].

Praeterea contra Caietanum haec scribit Ferrariensis: "Non loquitur St. Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cum illud velit indirecte et per reflexionem cognosci quod negat cognosci directe, singulare in sua singularitate; quia de illo quaeritur et ex tali cognitione velit ut formet hanc propositionem: Sortes est homo. Ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur Sortes esse homo, ut Sortes est, sed quoddam singulare indistincte. Unde et nunquam cognosceretur deitatem esse substantiam primam etc. nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quamvis quidditativus simpliciter non esset" [352].

"Intellectus noster cognoscit singulare. Ergo format proprium conceptum illius per talem actum". Consequentia autem tenet propter necessitatem verbi mentalis ut ponit St. Thomas [353] in loco quem citavimus de

---

348 I, q. 88, art. 1.
349 *De Veritate*, q. 18, art. 6 ad 6; 2 *C. Gent.* c. 41, 46.
350 *In I, C. Gent.* c. 65, vol. 1 382 ed. Romae 1897.
351 I, qu. 88, art. 1 ad 5.
352 *In I, C. Gent.* c. 65, c. 1.
353 I, qu. 27, art. 1.

"Problemate statuendo agendo" (*In prima sectione dissertationis*). Caietanum hoc negare, in argumentis suis praecise vidimus.

Tunc Ferrariensis respondet: "Nec obstat quod secundum St. Thomam, repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc (Caietani verbi). Dicetur enim, quod repugnat intellectui habere similitudinem individui, quae sit species intelligibilis a re causata; quia intellectus accipit species ex ipsa motione ipsarum rerum et per abstractionem a conditionibus materialibus: et ideo etiam in intelligendo, ea quae per species directe cognoscuntur, abstrahit ab hic et nunc, eo quod ipsa species universaliter repraesentat. Non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis, quae sit conceptus ab ipso intellectus formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita, format in se conceptum phantasmatis et singularis a quibus ipsa species est aliquo modo causata. Nec oportet ut abstrahat a hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit; quia ille conceptus immaterialis existens, et non determinatus ad hic et nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici".

Altera Caietani obiectio scl tunc species singularis in intellectum reciperetur — nam ratio est par "non tenet" — propter ista Ferrariensis "Quando intellectus devenit in cognitionem unius ex alterius cognitione, non requiritur semper ut propriam de illa speciem habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad ejus cognitionem ex potest dici aliqualiter ejus similitudo... Cum ergo intellectus non cognoscat singularia primo et directe, sed per reflexionem, dum cognita quidditate redit ad cognitionem qui actus et speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma et singulare convertitur, non oportet ut propriam similitudinem, quae est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit ut remotam quamdam habeat" [354].

Etenim, ut apud Joannem a St. Thoma invenitur [355] conceptus universalis vel particularis nominatur, a termino ad quem ultimate tendit. Conceptus proprius, autem, rei singularis, ut terminum a quo, universale habens, ad singulare, connotatum et repraesentatum in phantasma a quo species abstrahitur tendit, dum conceptus universalis directus, a termino a quo scl a singulari in phantasmate, ad ipsum universale, ut ad terminum ad quem tendit.

Caietani positio aliam difficultatem adhuc offert. Nam in ejus positione, ratiocinium esse aliquod singulare in quo existit natura universalis

---

354 *Ferrariensis* in I, C. Gent. c. 65, l. c.
355 *Phil. naturalis*, 3, qu. 10, art. 4, p. 476.

solum evincit quid vero sit determinate illud singulare, non demonstrat. Unde ex tali positione ad possibilitatem cognoscendi aliquid indistincte potius concluditur. Sed utrum et quomodo cognoscamus? Non satis determinatur. Ista difficultas auget, si certitudo quam de propositione singulari habere debemus attendatur. Nam, ut intellectus de veritate, alicuius propositionis certificetur, propositioni extrema distincte percipere debet. At praesertim in historicis factis, extrema illa singularia saepe sunt. Ergo... Sed in Caietani positione solum arguitur, modo confuso, quidditas universalis in particulari, in singulari per phantasma repraesentata subsistere. Notandum est istam responsionem ad ipsam veritatem spectantem, Ferrariensis[356], Bannesii[357], Ioannis a St. Thoma[358] et Toleti distincti conformem esse.

Sic v.g. Ioannes a St. Thoma: "Extrema illa, si non cognoscuntur determinate, sed in confuso pro aliquo homine non certificatur intellectus de illa veritate determinate, nec poterit discernere unum individuum ab alio, nec enim discernuntur per rationem confusam si quidem in illa conveniunt"[359].

Unde, quamvis Caietani positionem nobis non satisfaciat, et eius applicationem de munere cogitativas reiiciamus, tamen necessariam functionem et cogitativae et phantasiae non negamus. Nam sicut videbimus, de Ferrariensi et de Banesio, tractando, "propter dependentiam et colligationem "intellectus et intelligendo ad vires sensitivas"[360], sicut in directa cognitione imaginationis opus phantasma in actu constituens requiritur ita etiam in reflexa cognitione, qua singulare cognoscitur.

3° — *Franciscus de Sylvestris* (Ferrariensis) (1474-1528)

De Ferrariensi, qui de problemate tantum obiter tractat brevissime agemus. Nam tanta de eo, contra Caietanum retulimus, ut quomodo pro proprio singularis conceptu stet, bene videri iam potuerit, et quomodo eius positio bene concilietur cum istis. D. Thomae scl. "Ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginativae"[361]. "Nam Ferrariensis ut iam citavimus ait: "Sicut in cognitione directa, requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita in cognitione reflexa, qua cognoscitur singulare propter dependentiam et colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitivas"[362]. Iuxta etiam Ferrariensem, intellectum con-

---

356 In I, q. 86, art. 1, 1. c.
357 In I, q. 86, art. 1, 1. c.
358 *Phil. nat.*, 3, qu. 10, art. 4 p. 475.
359 3 *de Anima*, c. 4 qu. 12.
360 Ferrariensis, *op. cit.* p. 383.
361 ST. THOMAS, qu. *De An.*, art. 20 ad 1.
362 In I *Cont. Gent.*, c. 65, p. 383.

verti ad phantasmata, nihil aliud est quam movere imaginationem ad formationem phantasmatis"[363]. Unde intellectus videt substantiam et naturam universalem, et tamen non videt singulare, sed imaginatio aut etiam cogitativa"[364]. Hoc vero ultimum punctum, Capreolum rememorat.

Praeterea tres difficultates rite solvat; nempe utrum forma inferioris gradus, in superiorem gradum, suam similitudinem producere possit?[365]. Quomodo, aliquid primo et per se intelligi, explicandum sit? Quid significet: Quidquid inferior virtus potest, et superior facit?[367]. At, ad istas solutiones tantum alludimus ut, illas contra franciscanos et suarezianos fontes constituere, notetur. Denique Ferrariensem de munere cogitativae fere nil dicere, animadverti debet. In suo autem opere *"De Anima"*[368], non multo plura expandit.

4° — *Dominicus Soto* (1494-1540)

Soto, in suo commentario in libris *Physicorum*[369], Bannesio teste[370], reflexam singularum cognitionem sic explicat. Per universalem speciem, quae ad hoc singulare repraesentandum, a phantasmate determinatur, singulare cognoscit intellectus: hoc est, singulare repraesentare per quamdam intellectus reflexionem supra phantasma in quo intellectus ipsum singulare contemplatur.

5° — *Chrysostomus Iavelli* (1488-1550)

Iavelli, nostrum intellectum singulare materiale, neque per se scl. ex sua natura et primo, neque directe sed indirecte et per reflexionem cognoscere, traditionalibus thomisticis argumentis probat. Eamdem autem opinionem ac Capreolus et Ferrariensis tenet circa conversionem ad phantasmata, quae nil aliud est nisi species accipere. Nil vero de proprio vel confuso conceptu asserit. Sed quoad operativum syllogismum, peregrinam refert sententiam maior et minor propositiones a cogitativa formantur, conclusio, ab intellectu et cogitativa simul elicitur; hoc autem inadmissibile esse censemus. Unde apud Iavellum, problematis solutio non multum progreditur, quamvis singulare materiale definibile non esse, sat recte probet[371].

---

363 In 2 *Cont. Gent.*, c. 73.
364 In 1, *Cont. Gent.*, c. 65, p. 382.
365 *Op. cit.* p. 380-381 cf. ST. THOMAS, *Spie. Creat.*, art. 10; qu. *de Anima*, art. 1 c. 1 ad 4.
366 In 1 *Cont. Gent.*, c. 48, p. 291-293.
367 *Op. cit.*, p. 376-377.
368 3 *De Anima*, qu. 1, art. 3 Venetiis 1619.
369 *I Phys.* qu. 2 art. 2 ad arg. Durandi, ed. Venetiis, 1573.
370 In 1, qu. 86, art. 1 fol. 402.
371 *7 Meta.*, c. 16, p. 176 sq. Venetiis 1568 Lugduni 1580.

Inter pristinos commentatores, Thomas Argentinas[372] († 1357) ex ordine Augustinorum, et Barbus Paulus Soncinas[373] († 1494) dominicamus, etiam citari possent, tamen ad posteriores commentatores nunc accedimus.

2. — Posteriores commentatores

In isto paragrapha, D. Banesio, Aquario, Complutensibus, Mancae de Prado, Sylvio Ioanne a St. Thoma, Martinez de Prado, specialiter studebimus; per transennam, de iesuitis, Alamanno et S. Mauro aliquid dicemus; Salmanticenses, Billuart, de Rubeis, brevissime videbimus.

1° — *Dominicus Banez* (1528-1604)

Primo breviter notamus. Banez, ex D. Thomae auctoritate, ex philosophicis rationibus praesertim ex obiecto proprio intellectus nostri, et ex octo adversis obiectionibus rite confutatis, nos singulare materiale indirecte cognoscere, apodictico modo demonstrat[374]; ex auctoritate Aristotelis (2 de Anima), St. Alberti (3 de An. tr. 2, c. 16), et Ferrariensis, nos idem singulare, per reflexionem cognoscere, recte illustrat; istius autem reflexionis explicationem difficilem esse fatetur[375]. Banez, ut iam vidimus cum de Caietano sermo erat pro proprio et distincto concepto singularis materialis firmiter tenet; circa quod autem tria argumenta tradit. "Intellectus differentiam inter hominem et Petrum iudicat. Ergo illud singulare, per reflexionem, distincte cognoscit. Consequentia stat, quia similitudo cum sensu communi, qui utrumque sensibile cognoscit, secundum Aristotelem, alias non curreret"[376]. "Intellectus noster singulare cognoscit. Ergo conceptum proprium formare debet. Consequentia tenet propter verbi mentalis necessitatem a St. Thoma (*1, qu. 77, art. 1*) traditam"[377]. Nos autem istam consequentiam non absolute probari censemus, quia, etsi in nostra cognitione verbi mentalis dari debeat, non necessario constat, illud proprium et distinctum conceptum esse.

"Intellectus practicus, pergit Banez, est operativus rei et illud cognoscit. Consequentia probatur, quia intellectus practicus non potest distincte operari quod non cognoscit distincte. Consequentia confirmatur: Prudentia, virtus intellectus practici, proprie versatur circa singularia materialia contingen-

---

372 *Com. in 4 Dist.* 50, qu. 1, art. 3 Strasburgi, 1440.
373 *Meta.*, 2 qu. 12.
374 *Comm.* in 1 qu. 86, art. 1 Duaci, 1.
375 *Ibidem.*
376 *Ibidem.*
377 *Op. cit.*

tia. Ergo distincte illud cognoscit, quoniam quaelibet virtus intellectualis distincte attingit illa obiecta circa quae proprie versatur"[378].

Post hoc, Banez quomodo iste proprius conceptus propriam singularis speciem non postulet, explicare satagit. Iuxta Banez, noster intellectus non per actionem sensitivae potentiae, sed per suam intellectionem, singulare cognoscit[379] et per reflexam cognitionem, ad ea qua sub suo immediato obiecto non continentur, sese extendit. Deinde, cogitativa singulare materiale directe apprehendit, intellectus vero per actum indirectum destinatum, illud intelligit"[380]. Attamen Banez phantasmatis concursum non reiicit. "Supponendum est, ini quit, intellectum nostrum quando singulare sic distincte cognoscit, per se opus esse concursu phantasmatis. Quoniam cum species intelligibilis sit abstracta ab omnibus singularibus et proinde nullum singulare repraesentet, necessum est ut haec repraesentatio singularium suppleatur adminiculo ipsorum phantasmatum, quae sunt, velut formae, *suo modo* intellectui coniunctae ad formandos conceptus rerum singularium materialium, quamvis non sint formae inhaerentes ipsi intellectui, sed potius illi extrinsecae, acceptae in organo corporeo"[381]. Ista Banez explicatio Fonsecam in mentem revocat et eam improbabilem esse putamus, nam quomodo ista formae, etiamsi ut exemplares sumantur, intellectui suo modo iungantur, non satis explicatur; Banez explicationem quam Ferrariensis de conversione ad phantasmata, per intellectum, sensitivis potentiis, phantasiae et cogitativae imperantem, sane amplectitur. Atqui Banez de cogitativa fere nil dicit: "Intellectus practicus solum inquit intelligit singulare indirecte per quamdam applicationem vel reflexionem, aut ministerio cogitativae"[382], sed istud ministerium nullo modo explicat, nonobstantibus citationibus quae ex St. Thoma (*2a 2ae, qu. 47, art. 3; qu. 49, art. 2 ad 1*) affert.

Unde Banez explicatio circa modum quo intellectus et phantasia et cogitativa, in singularium cognitione cooperantur valde incompleta est; hoc vero non obstante, problematis solutionem, apud Banez progressam esse credimus, dum cum Mathia Aquario, ad Capreolum et Caietanum iterum ipsa revocatur?

2° — *Mathias Aquarius O. P.* († 1591)[383].

Etenim iste, verba reassumens Caietani, hanc positionem tenet: "Intellectus cognoscit singularia materialia non proprio conceptu, sed conceptu

---

378 *Op. cit.*
379 *Op. cit.*
380 *Op. cit.*
381 *Op. cit.*
382 *Op. cit.*
383 H. HURTER, *Nomenclator literarius* t. 3, p. 153, ad 3.

alieno, nec cognitione abstractiva aut intuitiva, sed potius arguitiva"[384]. Contra Fonsecam dimicando, ait: "Illud quoque quod asserit singulare cognosci per proprium conceptum, esse de mente S. Thomae, et Ferrariensis et Arabum sibi negamus et ipse nullibi ostendit"[385]. Istam autem negationem, saltem relate ad Ferrariensem, omnino gratuitam esse videtur.

Hic autem de ALAMANNO (1559-1634) ex Societate Iesu, per transennam hoc dicimus. In praesenti problemate, D. Thomam fideliter sequitur sed illum non multum explicat. Nam in suo *"Cursu Philosophico,* ex variis D. Thoma, doctoris angelici libri" confecto, et anno 1622, prima vice in lucem prolato, nonnisi quosdam D. Thomae textus affert. Sed hoc plane sufficit, ut Alamanni mentem thomisticam fuisse affirmemus[386].

3° — *Complutenses Discalceati* (1624)

Cum Complutensibus et in particulari cum Patre Antonio a Matre Dei, qui ut fertur, tractatum *de Anima* redegit, thomistica solutio, in tramitem Capreoli, Caietani, Aquarii reincidit, quamvis St. Thomas copiose citetur et multa elementa, quae postea a Ioanne a St. Thoma, usurpanda sunt, tradantur. Complutenses primo, problema clare ponunt: "An pro hoc statu dentur species intelligibiles quae formaliter repraesentent singularia materialia?[387] Ista autem quaestio cum hac alia intime connectitur: Quomodo intellectus pro hoc statu se habeat circa primam cognitionem singularis materialis?[388]. Adversariorum vero opinionibus recensitis, et formulata distinctione inter species primo abstractas, et species ex prae conceptibus speciebus formatas[389], Complutenses suam doctrinam in triplici assertione explicanda evolvunt.

Ia Assertio — Species intelligibiles, quae fiunt nulla praecedenti intellectione obiecti repraesentati per illas, atque adeo per abstractionem et virtutem intellectus agentis, non repraesentant formaliter et directe singularia materialia, sed solam naturam et quidditatem materialem abstractam a conditionibus individuantibus[390]. Tunc de consursu phantasmatum, contra Suarezium fuse, sed modo non omnino nobis placenti, pertractant[391].

---

384 *Dilucidationes in* 12 *libros Meta.*, VII, dil. 13, Romae 1580-83.

385 *Op. cit.*

386 *Curs. phil.* 3a 2ae, qu. 101, art. 1, vol. 2, Ia ed 1622, Nova ed. Romae, 1890.

387 *Curs. compl. De Anima* disp. 18, qu. 6, ed. Lugduni 1668.

388 *De Anima,* disp. 21, qu. 6.

389 *De Anima,* disp. 18, qu. 6, n. 76-79.

390 *De Anima,* disp. 18, qu. 6, n. 81.

391 *De Anima,* disp. 18, qu. 6, nn. 86-94.

2a Assertio — Species intelligibiles ex praecedenti intellectione, per quam arguitive et indirecte cognoscitur singulare materiale, possunt formaliter et quodammodo directe esse repraesentativae illius.

Complutenses suam distinctionem inter prima cognitionem et secundam cognitionem hic applicant. Dicunt: "hanc repraesentationem esse aliquo modo directam non vero simpliciter et absolute, quia dicit relationem ad praedictam cognitionem, quae est indirecta". Et sic probare tentant: "Quia haec species relicta potest commensurari cum obiecte materiali aut secundum intellectus; nam cum relinquatur ex praecedenti intellectione, et haec possit versari circa obiectum cognitum ut "quod", fit unde ut etiam praedicta species intelligibilis possit repraesentari praedictum singulare, quamvis sit obiectum materiale au secundarium intellectus" [392].

Sed hoc nobis minime placet. Primo quia ansa ad adversarios praebetur. Nonna Mastrium ad directam singularis materialis cognitionem, praecise propter hoc devenire vidimus? Deinde quomodo relictae species ex praecedenti cognitione indirecta, et ad speciem expressam singulare indirecte exprimentum relationem dicentes, sic istud singulare directe repraesentare possint? Ut videbimus Ioannes a St. Thomas istam assertionem reiiciendus est. Feliciter tamen Complutenses positionem suam attenuant dicendo "aliquo-modo" directa sed melius fuisset si dixissent: "etiam indirecte"?

3a Assertio — "Intellectus pro hoc statu non cognoscit singulare materiale directe, sed indirecte per quamdam reflexionem aut quasi reflexionem" [393].

Complutenses primo ex auctoritate Aristotelis et D. Thomae, deinde ex supra dictis, scl., species primo abstracta, directe singulare materiale repraesentare nequit [394] hoc probant. Nam "singulare materiale sub quidditate sensibili continetur directe in esse rei, sed solum indirecte in "esse obiecti" [395], et ex hoc non sequitur nos eodem modo eodemque gradu cognoscere singulare materiale et substantiae separatas. Etenim perfectiori modo cognoscimus in praesenti statu singulare materiale quam separatum substantiam [396].

Sed quomodo explicant "istam quamdam reflexionem, indirecte"? Complutenses scribunt "Sicut species intelligibilis, per quam primo cognoscitur singulare materiale non repraesentet formaliter distincte et di-

---

392 Disp. 18, qu. 6, n. 99-100.
393 Disp. 21, qu. 6, § 3, n. 109.
394 *Ibidem* n. 110.
395 Disp. 1, qu. 6, § 4, n. 116.
396 *Ibidem*, n. 116.

recte nisi tantum quidditatem ipsam materialem abstractam ad individuis, attamen indirecte et confuse et virtualiter repraesentat omnia illa propter connexionem quam cum eis habet, ex eo quod natura per illam repraesentata est natura et quidditas eorum et per proprias ipsorum differentias contrahibiat ergo licet non directe tamen, indirecte poterunt praedicta individus in prima sui intellectione per talem speciem intelligi" [397].

Intellectus contemplatur in phantasmatibus individua materialia illius naturae... in quibusque quasi explicatum inveniat id, quod in praedicta specie implicatum et involutum erat. Et citant D. Thomam in *De Ver. qu. 2 art. 6*" [398]. Unde Complutenses pro conceptu confuso manifeste tenent. Praeterca de cogitativa omnino silent. Proinde Complutenses, si Ferrariensem et Banez secuti fuissent, ita bene meruisse ut Manca de Prado, putamus.

4° — *Franciscus Manca de Prado O. P.*

Manca de Prado, de agitato problemate longe pertractat, contra Caietanus [399] et Fonsecam [400] opinatur et difficultatis punctum sat bene videt. Nam quomodo phantasma phantasiae, in intellectuali cognitione singularium concurrat, explicare praesertim satagit. Etenim tres diversas explicationes quoad hoc refert. 1) Caietani explicatio ab ipso reiecitur [401]; 2) De Soto videndi modus Mancae arridet; nam istam propriam reflexionem ut ducentem ad reflexionem supra phantasma, ut modum cognoscendi normalem Mancae videri putamus [402]; 3) Aliam autem explicationem, quam postea evolvit, sic ponit: "Species universalis ut determinata a phantasmate rei singularis est sufficiens principium ad cognitionem illius singularis ad quod species determinata est ex vi phantasmatis" [403]. Sed hoc dupliciter explicatur". Alii dicunt hanc determinationem esse modum realem impressum a phantasmate. "Manca vero profligat: "Vel iste modus realis est corporeus, sed tunc quomodo in intelligibili species esse possit? Vel est spiritualis, sed tunc quomodo a phantasmate formari possit?" [404]. Posthac Manca prosequitur ad aliam explicationem, quae sibi ut probabilem quamvis difficilem apparet.

"Alii dicunt, sufficere ut species abstracta a phantasmate habeat colligationem cum ipso et naturalem dependentiam cum ipso" et Manca

---

397 Disp. 21, qu. 6, § 3, n. 111.
398 *Ibidem*, n. 112.
399 *Selecta expositio Phil. Arist. I, Phys.* qu. 2 dub. 2 fol. 58, Messanae 1636.
400 *Ibidem*, fol. 57.
401 *Ibidem*, fol. 58.
402 *Ibidem*, fol. 59.
403 *Ibidem*, fol. 58.
404 *Ibidem*, fol. 58.

Banezium citat[405]. Hic autem reproducere quomodo ipse Manca, hoc evolvat iuvabit: solvendo primum dubium, sic scribit: "Intellectus potest singularia cognoscere secundario, cum illa species intelligibilis sit modificata per conditiones individuantes, ratione cuius modificationis reflexe et secundario potest intellectus cognoscere singularia sicuti etiam oculus, qui per speciem denudatam "a colorato", cognoscit tantum primo et per se colorolatum, nihilominus quia species colorati modificata est per magnitudinem quam habet coloratum, intellectus per speciem acceptam ab oculo medio phantasmate ex illustratione intellectus agentis non solum iudicat de colore, sed etiam de magnitudine colorati...

"Licet species hominis ut sic secundum se, non sit magis determinata ad Petrum, quam ad Paulum, tamen ut determinatur a phantasmate Petri a quo fuit producta magis dependet a Petro quam a Paulo; species intelligibilis universalis ex aliquo phantasmate particulari causatur et singulare solum repraesentatur per illam specie, ex ea parte qua ad illius phantasmate pendet; unde species hominis ex phantasmate Petri causata solum Petrum distincte repraesentet, licet indirecte; reliquos homines solum repraesentat confuse... nisi ut vult Banez, accedat adminiculum ipsorum phantasmatum. Haec Manca explicatio nobis placet sed a Ioanne a St. Thoma profundius elaborabitur.

Manca in responsionibus ad aliquas obiectiones, istam explicationem magis evolvit. Nam "ista colligatio cum phantasmate est naturalis — proinde semper cognoscemus singulare materiale". Haec obiectio apud Ioannem a St. Thoma denuo videbitur; Manca respondet: "Licet species sit determinata, quia non semper utitur illa, intellectus ut determinata, sed prius utitur illa, ut indifferenti in ordine ad obiectum specificativum illius quod debet prius respicere quam obiectum ad quod solum extrinsece determinatur"[406].

Sed aliqua alia obiecto fieri posset: "Tunc data ista explicatione, oportet ut phantasma cognoscatur. Manca ait: "Passibilis intellectus indiget operatione partis sensitivae comitantis suam intellectionem, non quia illam cognoscat nec quia aliquid intrinsecum ponatur in intellectu, sed propter naturalem colligationem, etc."[407]. Sed nonne species universalis singulare repraesentare ullo modo possent? Non requiritur repraesentatio, ait Manca "sed sufficit quod species habeat similitudinem aliquam ad illud obiectum, species habet habitudinem essentialem ad suam causam; ...et licet species aequaliter se habeat ad phantasmata, potest applicari a voluntate ut sit principium ad cognitionem huius phantasmatis potius quam alte-

405 1 *Phys.*, qu. 2 dub. 2 fol. 58.
406 1 *Phys.*, qu. 2 dub. 2 fol. 59.
407 *Ibidem.*

rius". Ista ultima verba cum supra dictis non multum concordant scl. v.g. "species determinata a phantasmate Petri plus ab eo dependet quam a phantasmate Pauli "Unde videtur tergiversatio quaedam in mente vel saltem verbis Manca de Prado. De cetero ipse admittit istam explicationem determinationis speciei intelligibilis a colligatione ad phantasmata, habere "difficultates quae non sunt parvae. Attamen ista explicatio ei apparet probabilis et sufficienter explicare quomodo species universalis fit principium ad reflexam cognitionem singularis"[408].

5° — *Franciscus Sylvius* (François Du Bois) (1581-1649)

Iste theologus, in suo commentario, fere nil innovat, iuxta, cum solutio thomistica solum probabilis est Sic ait: "Ut certa ad incertis in hac quaestione separentur certo tenendum est, quod intellectus humanus, etiam in praesenti rerum statu cognoscit singularia rerum materialium "per se" seu per proprium actum, quod vero illa solum indirecte cognoscat probabile est"[409]. Haud dubio, cum Sylvio, non progreditur problematis solutio.

6° — *Ioannes a St. Thoma* (1589-1644)

Ioannes a St. Thoma, circa problema, ex professo et obiter quam plurima evolvit. Quum autem hucusque cum multoties invocavimus, eius conclusionibus, per summa capita resumptis, eius explicationes praesertim adducemus. Ioannes, inter species primo abstractas et species et praeconceptibus speciebus formatas rite distinguit[410]; singulare in actu exercito et in actu signato considerat[411]; proprie dictae reflexionis profundam rationem ac materiale formale que obiectum evolvit[412]; impropriae reflexionis genuinam definitionem tradit[413]; inter distinctam et confusam cognitionem differentia recte ponit[414]; denique tres conclusiones circa proclema ex professo proponit.

1a Conclusio — "Species impressa intelligibilis quae pro hoc statu abstrahitur a sensibus, non potest repraesentare directe singulare sub exercitio et modificatione singularitatis, bene tamen ipsam singularitatem per modum quidditatis[415]. Ad hoc probandum, ad Aristotelis et St. Thomae, auctoritatem appellat, et ex propria et formali ratione et modo quo in

---

408 *Ibidem*, fol. 58.
409 *Comm. in* 1, qu. 86, art. 1 fol. 539 ed. Antwerpiae 1714.
410 *Phil. nat.* 3, qu. 10, art. 4, pag. 469, vol. 3.
411 *Phil. nat.* 3, qu. 10, art. 4, pag. 470, vol. 3.
412 *Log.* 2, qu. 23, art. 3, p. 650, vol. 1.
413 *Phil. nat.* 1. c., p. 470.
414 *Phil. nat.* 1, qu. 1, art. 3, p. 17, vol. 2.
415 *Phil. nat.* 1. c. p. 470-71.

cognoscendo, intellectus procedit, diverso a modo quo procedit sensus, in sentiendo, arguit.

Conclusio 2a — Conceptus formati ab intellectu de re singulari sub illa reflexione et connotatione ad phantasmata ad quae fit conversio, non repraesentat directe singulare, (2a Pars) licet possint esse proprii et distinci conceptus rei singularis [416].

Ia Pars ex *St. Thomae* auctoritate [417] et ex ratione probatur.

Ex ratione quidem: "Ratio qua obstat repraesentationis directae rei singularis est materialitas. Sed conceptus non est minus immaterialis, immo multo magis quam species impressa, cum repraesentet obiectum intellectum in actu et proinde minus potentialitatem habet in ratione intelligibili". Ergo".

Hic de cognitione reflexa improprie dicta agitur ut infra fusius videndum est. Quoad propriam reflexionem, Ioannes iuxta D. Thomam [418], ait: "Reflexionem supra proprium actum intellectus non requiri (diceremus generaliter), sed aliquando dari et mediante illa posse pertingi ad singulare in phantasmate: non semper dari quia haec ordinatur ad cognoscendum actum intellectus in actu signato; experimur autem non cognoscere singularia ad extra sine hoc quod aliquid attingamus de actu nostro vel reflectamus ad illum" [419].

2a Pars probatur.

"Conceptus ille est proprius et distinctus" Ioannes eodem modo ac Ferrariensis et Banez ius arguit.

Ex D. Thomae auctoritate — St. Thomas "affert intellectum nostrum per reflexionem cognoscere extrema illa propositionum de termino singulari" [420]. Tunc concludit Ioannes: "Ergo concedit St. Thomas determinatam et propriam distinctionem conceptus; nam "si illa extrema quae intellectus per reflexionem cognoscit, ut sunt extrema propositionum quas format et secundum quod unum singulare de cernitur ab alio, non cognoscantur determinate sed in confuso pro aliquo homine, non certificabitur intellectus de illa veritate, determinate, nec poterit descernere unum individuum ab alio, nec enim discernuntur per rationem confusam, siquidem in illa conveniunt" [421].

---

416 *Phil. nat.* 3, 1. c. p. 474.
417 *I qu.* 86, art. 1, c. ad 2, ad 3.
418 *Qu. de Anima*, art. 20 ad 1; *De Veritate*, qu. 10, art. 5.
419 *Phil. nat.* 3, 1. c. p. 478.
420 I, qu. 86, art. 1 *De Veritate*, qu. 10, art. 5 ad 3, 4, dist. 50, qu. 1 art. 3 ad 3.
421 *Phil. nat.* 3, 1. c. p. 475.

Ex Ratione — "Ad proprium conceptum individuorum sufficit cognoscere eorum distinctionem et comparationem inter se et cum universali. Intellectus autem comparat universale ad singulare et singularia comparat inter se, attingens eorum distinctionem et per ordinem ad universale faciendo inductionem ex individuis ad ipsum universale. Ergo" [422].

Notandum est Ioannem, non uti, argumento ex necessitate generali formationis verbi mentalis sicut Ferrariensis et Banez fecerunt, quia de facto, istud argumentum aliquam conceptum formandum esse sed non necessario, conceptum distinctum probat.

Conclusio 3a — Species impressae, quae formantur in intellectu nostro ex praeconceptis speciebus, seu conceptibus rerum singularium, etiam non repraesentant illa adaequate et directe sed sicut ipsi conceptus a quibus formantur, licet possint repraesentare proprie et distincte singularia [423].

Ioannes fundamentum apud D. Thomam [424] inveniri, ait: Ex isto fundamento et ex supra dictis sic arguit. "Illa species sic formata est immaterialis. Ergo debet repraesentare modo immateriali et secundum leges repraesentationis immaterialis, i.e. cum segregatione a materialibus conditionibus, saltem ex ipso modo repraesentandi, licet ex parte rei repraesentatae possit illud quod connotative et in obliquo pertinebat ad speciem exprimi et attingi distincte per reflexionem tamen. Quia sic repraesentabat ipse conceptus a quo species illa formata est. Ergo neque species illa directe repraesentare potest, quia excedere non potest conceptum a quo formalis est". Ista species sic formata, non potest representare terminationem reflexionis ut talem, quia ibi oporteret ut esset conceptus directus in ordine ad quem illa terminatio poneretur, et iste conceptus non est directus.

Quod ista probatio contra Complutenses sit, et 2am conclusionem ut supra relatam, supponat patet. Inde quales sint Ioannis explicationes et utrum difficultates quas apud Ferrariensem et Banesium occurremus solvant et utrum ad adaequatam problematis solutionem conferant, a nobis nunc videndum est.

Quomodo Ioannes a St. Thoma verba illa inclusa in sua secunda conclusione explicet scil. "sub illa reflexione et connotatione ad phantasmata ad quae fit conversio"?

"Ut intellectus per reflexionem singularia cognoscat oportet ad phantasmata convertatur [425] quia "ibi et non alio conceptu priori ipsius intellec-

---

422 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 475.
423 I, qu. 12, art. 9.
424 *Phil. nat.*, 1. c. p. 476.
425 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 474.

tus repraesentatur singulare, et dicitur reflexio, quia licet non ait supra actum ipsum vel potentiam elicientem, est tamen super actum vel potentiam originantem cognitionem intellectus"[426].

Praeterea non requiritur ut ista reflexio semper fiat supra phantasma, ut actus quidem in se; aliis verbis non requiritur species repraesentatus in ipsum phantasma seorsum ab obiecto", nec ut "cognoscatur in actu signato quid sit phantasma vel phantasia, quia saepius experimur nos in intellectus agere de singularibus quin recordemur actus phantasiae" et multi qui philosophiam ignorant, non attingunt quid sit ille actus"[427]. Sed sufficit dari speciem repraesentantem objectum ut abstractum a phantasmate et consequenter connotantem illud in obliquo, aliis verbis sufficit reflexio ad objectum repraesentantum in phantasmate quod est singulare; hoc enim connotatur in ipsa specie abstracta ab intellectu agente tanquam terminum a quo qui relinquitur, exprimitur vero directe in ipso phantasmate.

Ista reflexio ad phantasmata reducitur ad conversionem ad phantasmata quae pro stato isto, communiter ad omnem cognitionem dicitur necessaria. Nam ista communis conversio, tunc dicitur reflexio, cum intellectus ad id quod connotative et quasi in obliquo in specie intelligibile repraesentatur intendet et respicit illud ut principaliter et ultimate intentum ad cognoscendum"[428].

Sed ut intellectus cognoscat per reflexionem, oportet ut illa conversione utatur ad cognoscendum singulare. Haec conversio fit per ipsum conceptum, non per speciem impressam, quia fit per cognitionem quae ipso conceptum terminatur"[429]. "Nam conceptus rei singularis... habet pro termino a quo universale, non quod relinquit sed a quo reflectit ipsum conceptum ad singulare, quod in connotato et obliquo et ut terminum a quo repraesentabat; illud enim obliquum et connotatum exprimit seu attendit conceptus, et attendo et exprimendo cognoscit ex reflexione ab ipsa natura communi quam repraesentabat[439]. Ergo maxime conceptus est qui reflexione cognoscit singularia: immo si in concepto non fieret reflexio et indirecta repraesentatio, non verificaretur quod intellectus cognosceret singularia indirecte, seu reflexe"[431].

Tamen ex hoc non sequitur omnem cognitionem intellectus esse cognitionem singularis materialis. Nam Ioannes a St. Thoma ait[432]. "Licet

426 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 475.
427 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 478.
428 *Phil. nat.*, 1. c. p. p. 478.
429 p. 474.
430 p. 476.
431 *Ib.* p. 474.
432 *Phil. nat.*, 3, qu. 10, art. 5, p. 484.

in omni cognitione indigeamus converti ad phantasmata, sed non semper eodem modo; aliquando enim utimur phantasmate ut connotato tantum in specie intelligibili, et sic ab ipso singulari convertimur ad naturam ipsam in communi, et in confuso cognoscendam, non distincte in hoc vel in illo individuo, et tunc cognoscitur res universali, et individua quoad eorum distinctam cognitionem relinquuntur, solum vero aliquid in confuso accipitur simile phantasmati verificandum in re et in esse singulari, in hoc cognitione non dicitur intellectus cognoscere singularia.

"Aliquando vero utitur intellectus phantasmate, descendendio ab illa confusione et ratione communi, ad percipiendum aliquid distinctum in singulare quod in phantasmate repraesentatur, et tunc utitur reflexione speciei, ad exprimendum distincte in intellectu id quod connotative et in obliquo solum repraesentabatur in specie, in phantasmate autem directe et ita incipit habere illud pro termino ad quem ultimatum et sic dicitur cognoscere singulare".

Tunc "phantasma singularium non deservit ad cognitionem intellectus tanquam signum sed tanquan id a quo intellectus agens recipit species... Si tamen intellectus respiciat phantasma ut rem cognoscibilem (quod non requiritur semper, ut vidimus) et mediante ipso attingat singulare, utitur phantasmate ut objecto cognito, manifestante aliud, et consequenter ut signo instrumentali" [433].

Tales Ioannis explicationes incompatibiles non sunt cum istis elementis psycho-physiologicis, circa relationes inter intellectum et phantasiam et cogitativam, quae apud Capreolum, Cajetanum Ferrariensem, Banesium, invenimus? E contra quidem, perfectiori modo servantur, nam tota vis phantasiae et cogitativae, mirabiliter servantur et harmonizantur.

Explicatio muneris phantasiae quam supra ex Joanne tradidimus, cum Banesii dictis concordat et illa perficit, praecise propter istam "famosam connotationem", dequo apud Banesum non invenitur sed utrum eadem explicatio ab illa a Ferrariensi tradita dissentiat, slc. "intellectus sese convertit in quantum imperat formationem phantasmatum? Hoc vero Ioannes a St. Thoma non admittere videtur. Nam post Caietanum [434] scribit: "Quod vero operante una potentia circa unum obiectum etiam alia potentia quae illud attingit circa idem debeat operari, est falsum cum potius tales potentiae se impediant si una intense operetur circa idem quod alia; phantasmata autem potius adiuvant intelligentiam ut experientia patet" [435]. Sed animadvertendum est Ioannem hic Scotum refutare.

---

433 *Log.*, 2 qu. 22, art. 1 p. 612-613, vol. 1.
434 In 1, q. 84, art. VII, b. 16, p. 328 vol. 5 ed. Leonina.
435 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 480.

Praeterea expressio "intense", statum in quo intellectus normaliter operatur indicare non videtur. Denique sublineanda sunt ista: phantasmata potius adiuvant intellectum. De caetero Ioannes sicut Ferrariensis appellat ad imperium intellectus in phantasiam apprehendentem similitudines corporales. Nam St. Thomam [436] citat et ait: "Apprehensio imaginationis subiacet imperio rationis" [437].

Quamvis circa functionem cogitativae, respectu intellectum in cognitione singularium, speciatim in syllogismo practico non multum loquatur tamen sat declarat ut Ioannem a St. Thomam, adhuc servare vera elementa psychophilosophica dicere possimus, Verum est, eum haec ex D. Thoma referre: "Ratio primo quidem et principaliter est universalium; potest tamen universales rationes ad particularis applicare; unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares; quia intellectus per quamdam reflexionem se ad materiam extendit" [438].

Tunc patet, pro Ioanne a St. Thoma singularum cognitionem intellectus tum speculativi, tum practici, per reflexionem, semper fieri, sed per reflexionem, ut supra retulimus, scl. in qua adest conceptus distinctus; patet etiam eum cogitativaem munus considerare. Nam refert *De Ver. qu. 10 art. 5* ubi praecise St. Thomas declarat "non est possibile universalem sententiam quam mens habet de operabilibus, applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, quae potentia, alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore". Caetero ipse Ioannes scribit: "Practica cognitio, ut in singulari moveat et rem sensibilem, vel modo sensibili indutam, indiget formare aliquam sensitivam cognitionem, mediante qua moveantur in singulari appetitus ad assequendum, voluntas autem ex cognitione singularis indirecta movetur" [439].

Denique Ioannes a St. Thoma famosum textum a Capreolo iam adhibitum, invocat... Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque (*De Ver.*, qu. 2, art. 6, ad. 3) Ioannis a St. Thoma positionem firmiter amplectimur. Nam in tali positione, ut saltem nobis apparet, St. Thomae doctrina adamussim scrutatur, et quomodo totus hic singularis homo, hoc singulare materiale cognoscat bene ostenditur, nempe mediante reflexione, proprio conceptu et imperio intellectus, ac mediantibus phantasia et cogitativa, sese gerentibus secundum totum id quod possunt ut potentiae intellectui subditae.

---

436 1a 2ae qu. 17, art. 7 ad 3.
437 *Phil. nat.*, 3, qu. 8, art. 2, p. 409.
438 *Phil. nat.*, 3, 1. c. p. 484, vol. 3 (Cfr. S. Th. 1, qu. 47, art. 3 ad 1).
439 *Phil. nat.*, 1, 1. c. p. 29, vol. 2.

7° — *I. Martinez de Prado O. P.* († 1668)

Iste dominicanus St. Thomas doctrinam circa problema admittit, sed non multum elaborat, per comparationem ad Ioannem a St. Thoma. Aliquid autem sat curiosum, circa munere cogitativae et sensitivarum potentiarum in genere, relate ad intellectualem cognitionem rerum singularium ut datur in S. Thomae textibus (*De Ver.*, qu. 2, art. 3, qu. 10, art. 5) scribit: "Si verba ista rudi minerva et in cortica litterae accipiuntur, sonant aliquid absurdum et contrarium ipsi St. Thomae, eisdem locis, nempe quod intellectus nulla fit cognitio singularis nec indirecta; cum ergo hoc non sit affirmandum esse de mente St. Thomae, cum contrarium ita dicat: ideo est exponendum de cognitione propria et directa et per proprias species; nam ut hanc homo habeat, debet uti non solo intellectu, sed etiam sensibus internis" [440]. Procul dubio, Martinez de Prado, de graecis commentatoribus nimis meninit, et ambiguitate laborat.

8° — *Salmanticences* (1630-1701)

Quamvis de problemate ex professo non pertractant, tamen idem ac Complutenses sentire videntur. Nam postquam de cognitione singularium a Deo pergerunt asserunt "Circa hanc conclusionem, solet inquiri an intellectus noster cognoscat singularia directe, occasione desumpta ex quibusdam verbis St. Thomae in hoc articulo (I, qu. 14, art. 11)... Caeterum quia de hoc fuse nostri Complutenses 3, de an. disp. 21, agunt, propterea nihil circa hanc difficultatem in praesenti dicemus" [441].

Hic autem per transennam de *Sylvestro Mauro S. I.* (1619-1687) affirmamus eum saltem quoad nostrum problema thomistam esse et pro confuso conceptu tenere" [442].

9° — *Ant. Goudin* (1634-1695)

Isti philosophus contra Cartesium in genere luctatur. Quoad problema non multum evolvit, nam solum ait: "Cependant, l'intelligence perçoit des êtres individuels parce qu'elle ne comprend les natures universelles qu'après s'être tournée vers les "fantômes", après avoir reçu une espèce qui en dépend et après avoir eu de la sorte une relation forcée avec ces êtres individuels" [443].

---

[440] *De Anima*, 3 qu. 28, n. 27, ed. Segoviae.
[441] *Curs. Th.* tr. 3, disp. 6 dub. 2 p. 467 T. 1, ed. Parisiis, 1870.
[442] *Curs. phil.* qu. 16, p. 272, vol. 1, 1a ed. 1670, Ultima ed. Romae 1876.
[443] *Phil.* au 4, art. 2, p. 648, vol. 3. Trad. franc. Th. Bernard. Paris Poussielgue. 1864.

10° — *Billuart O. P.* (1685-1757)

Dominicanus hic potius theologus est. Quando autem de angelorum cognitione commentatur. St. Thomae textum in I, qu. 86, art. 1, refert; unde eius mens apparet. Tamen circa hunc textum nil enodatur [444]. *Ioannes Bernardus de Rubeis O. P.* (1687-1775) Iste scientificus vir in suis adnotationibus criticis in opere D. Thoma "De Anima", in prooemio Leoninae editione praemissis, nil de problemate ait. Aliquam referentiam in 3 de An. c. 4 qu. 3 n. 117-118, inovenimus, sed utrum isti opus *De Rubeis* sit non apparet [445].

Quod inter thomistas commentatores, qui de problemate fuse peregerunt, dua magnae opiniones inveniuntur, ex evolutis in isto articulo, quis facile videre potest. Dum enim Capreolus, Caietanus, Aquarius, pro confuso conceptu rei singularis tenent, Ferrariensis, Banesius, Complutenses Manca de Prado, Ioannes a St. Thoma, pro distinto conceptu propugnantur; a prioribus autem propter iam dicta, secedimus, ad posteriores vero accedimus. Praeterea, quod St. Thomae doctrina circa concursum phantasiae et cogitativae, in intellectuali cognitione singularis materialis, diversis progressivis explicationibus subiecta fuerit, eo quod Ioannis a St. Thomae solutio, cui subscribimus, ita adaequata fuerit, ut postea, ab aliis momentosum magis nil assertum fuerit, ex dictis clare manifestatur.

CONCLUSIO

Informativa lite — de nostra intellectuali rerum singularium cognitione peracta, et quam plurimus et diversis tabellis de ea conquisitis, nostra sententia, quibusdam corrolariis adiunctis, a nobis nunc breviter ferenda est, quin opus sit ut argumenta pro vel contra a nobis repetantur.

Contra non scholasticos, ac franciscanos et suarezianos scholasticos, nostram adversam sententiam iam tulimus; quid vero de hodiernis neoscholasticis sentiamus, etiam asseruimus. St. Thomas autem solutionem sensismi ac idealismi pericula devitare, et moderatum realismum sectare declaramus. A thomistis commentatoribus, nempe, a Capreolo, Caietano, Aquario, qui pro confuso rei singularis concepta tenent nos secedere, illos tamen non absolute reicendos esse credimus et explicationes de D. Thomae doctrina, a Ferrariense, Banez, Manca de Prado, elaboratos et "Joanne"

---

444 *Curs. th. vol.* 2) tr. de angelis, Diss. 3, art. 2 p. 178 Lugduni 1847.

445 *Dissert. criticae,* Diss. 23 c. 3, Preface p. CCLXII, 1 vol. es. Leoninae S. th. Romae, 1882.

St. Thoma adaequate exaratas, nostrum assensum arripere dicimus cum his proinde abscrimus: In praesenti conditione, semper indirecte per reflexionem, generaliter per impropriam, quandoque vero per propriam reflexionem ut ducentem ad conversionem ad phantasmate, singulare materiale cognoscimus; in ista autem cognitione speculativi intellectus, phantasiae phantasma ad quod fit conversio, suo munere etiam fungitur; in eadem vero cognitione practici intellectus, phantasiae et praesertim cogitativae phantasmata, cum intellectu imperante, maxime concurrunt; denique totus individualis homo, hoc singulare materiale modo dicto apprehendit. Attamen, quid sit essentia concreta individualis rei nos, in praesenti statu omnino nescire, censemus: individuum in hoc sensu est ineffabile. Ipsius potentialitate, ex materia signata scaturiens, adequatam cognitionem impedit.

Nostra autem anima, quando e proprio corpore separata fuerit, "non per species in corpore acquisitas, nec per species concreatas, sed per species sibi inditas in separatione" [446], ceu "per influentiam specierum a Deo" [447], "naturam singularem" [448], directe cognoscere poterit. Sed, anima separata, quum in meliore conditione quam anima conjuncti corpori ad quod transcendentalem relationem semper servat, de facto non sit, cognoscere non potest, "nisi solum singularis illa ad quae quodammodo determinatur vel per praecedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem." Hic adhuc Joannem a St. Thomas, afferre iuvabit: "Anima in stato separationis intelligit ad modum Angelorum, tanquam spiritus separatus, non unitus, nec accipiens a corpore. Et ideo accipit species infusas et derivatas non ab ipsis rebus, sed ab ipso rerum principio Deo, nec sunt ei supernaturales, sed pro illo statu connaturales. Sed tamen propter imperfectionem luminis intellectualis in anima, non potest ila perfecte penetrare usque ad individua ex vi illarum specierum sicut Angelus, ideoque indiget determinatione aliqua, vel ex praecedenti cognitione relicta, vel et aliqua nova immutatione aut ordinatione Divina cerca ipsam facta. Quare species quas hinc secum defert, in quibus repraesentabatur singulare sub modo immateriale et cum reflexione, etiam desservire possunt ad determinantes illas species infusas universales, si quidem singulare repraesentant, sed eo modo, quo fuit cognitum, I. E. cum reflexione" [449].

Unde quod separatae ac coniunctae anima singularia materialia omnino aliter et aliter intelligant, manifeste liquet. Praeterea nemo est qui

---

446 *De Ver.*, qu. 19 art. 2, ad. 1.
447 1, qu. 89, art. 4, c.
448 *De Ver.*, qu. 19 art. 2, ad. 2.
449 *Phil. nat.*, 3, qu. 10, art. 5, p. 481-482.

non videt, separatas animas, propter minorem intellectus efficaciam [450], uinus perfecte quam angelus, et angeli intellectum inferiori modo ac ipse Deus, singularia materialia cognoscere.

"Sicut Deus, aut Angelicus Doctor, per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, ex per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem, ita angeli per species a Deo iuditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem; in quantum sunt quedam repraesentationes multiplicata illiuis unicae et simplicis essentis" [451].

Corollaria. I. Inter corollaria vero — quae ex litis lata sententia erui videntur, hoc eminet, primum. "Impossibile est quod primum cognitum nostri intellectus in hac vita sit aliquod singulare per modum singularis, scl. singularitas quidditatem seu naturam aliquam afficiens seu singularizans, qua singulare attingitur a sensu" [452]. "Sed prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu, naturaliter et imperfecto modo cognoscente est quidditas materialis sub aliquo praedicato maxime confuso, quod praedicatum est ens, non gradus specificus vel genericus, et hoc est cognoscere totum, cognitione actuali confusa" [453].

II. Utrum autem memoria in parte sensitiva vel in parte intellectuale sit ex eo quod intellectus noster singulare materiale cognoscat? St. Thomas respondet: "Memoria secundum communem usum loquentium, accipitur pro notitia praeteritorum. Cognoscere praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens vel nunc ut nunc, hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc (primo et directe), sed secundum communem quamdam rationem, ut in quantum est homo vel albus, vel etiam particulare non in quantum est hic homo... ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non in quantum est nunc et hoc praeteritum. Unde eum memoria, secundum propriam sui acceptionem, respiciat ad id quod est praeteritum, respectu huius nunc, constat quod memoria *proprie* loquendo non est in parte intellectiva sed sensitiva tantum" [454].

Sed Angelicus memoriam intellectivam adesse etiam docet: "Species intelligibiles remanent post actualem considerationem ex horum ordinatio

---

450 I, qu. 89, art. 4, c.

451 I, qu. 57, art. 2. c.

452 *Ioannes St. Thomas,* ph. nat. 1, qu. 1, art. 3 p. 19 vol. 2.

453 *Ibidem,* p. 20; cf. ST. THOMAS, 1 qu. 87, art. 3 c. ad 1; 1 qu. 85, art. 3.

454 *De Veritate,* qu. 10, art. 2, I, qu. 79, art. 6.

est habitus scientiae. Haec vis qua mens nostra retinere potest species intelligibiles post actualem considerationem memoria dicitur"[455].

Ista autem intellectiva, memoria eadem potentia ac intellectus[456], rememorari universalem naturam in singularibus existentem, ut munus habet: "Quandoque intellectus inspicit ad phantasma, sicut ad quoddam animal pictum; si inspiciat ad ipsum secundum se, sic solum consideratur ut quoddam intelligibile; si autem intellectus inspiciat ad ipsum, in quantum estimago, eius quod prius audivimus vel intelligimus hoc pertinet ad actum memorandi[457]. Praeterea actum suum ut intellectum etiam intellectualiter recordatur[458].

Atvero utrum memoria praeteriti ut praeteriti, per quamdam extensionem, in intellectu esse non posset, fere eodem modo ac intellectus singulare indirecte cognoscens, sensibus sese immiscet? Nam cum ista memoria intellectiva non sit alia ac intellectus, et intellectus indirecte singulare materiale cognoscat, cur memoria singularis materialis praeteriti ut praeteriti, in intellectu aliquo modo non esset? De hoc vero Aquinas silet, Complutenses affirmative respondent: "Sicut intellectua potest versar per accidens et secundario circa singularia ita eodem modo memoria intellectiva, quae per se loquendo habet obiectum proportionatum, potest extendi ad praedicta singularia"[459]. Ioannes a St. Thoma asserit. "Non datur actus memoriae in intellectu quantum ad *directam* notitiam rei practeritae, quae semper singularis est, universale autem non praeterit sed solum res prout existens ...Datur quantum ad indirectam; possunt enim manere species in intellectu repraesentanter singulare a se cognitum reflexe"[460].

III. Praeterea utrum intellectualis cognitio singularis materialis discursiva an intuitiva sit, quaeri potest, quam in intuitionismo supra in capite I, agitato labamur. Quando agitur de indirecta cognitione practici intellectus, cogitativa praesertim concurrente, et de cognitione speculativo intellectus, mediante propria reflexione ducente ad impropriam reflexionem, istam cognitionem potius discursivam esse censemus. Etenim ibi aliquis descursus adest; primo intellectus in unum movetur et ex hoc in aliud. Sed quid decendum de cognitione singularis materialis intellectus speculativi, mediante reflexione impropria? Utrum in specie impressa vel in specie

---

455 *De Veritate*, qu. 10, art. 2 in fine. 1, qu. 79, art. 6.

456 1, qu. 79, art. 7.

457 *De Mem. et Rem.*, lect. 3, no 342-343.

458 1, qu. 79, art. 6, ad 2.

459 *De Anima*, disp. 19, qu. 1, § 2, no 14.

460 *Phil. nat.*, qu. 10, art. 6, p. 386, vol. 3.

expressa singulare materiale tunc intueatur? Nonne species impressa singulare solum connotet? Nonne species expressa, ex ista connotatione nimus remota sit? Attamen, aliquam intuitionem dari putamus. Etenim species expressa datur ut contemplatio, non quidem formaliter sed efficienter habeatur; et est sicut speculum in quo obiectum contemplatur. Procul dubio speculum est aliud ac obiectum et uno eodemque actu species expressa formatur et obiectum videtur; tamen, istae duae formalitater non confundenda sunt D. Thomas autem scribit: "Discurrere est proprie ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere *in* aliquo et aliquid *ex aliquo;* quando aliquid *in* aliquo cognoscitur, uno *motu* fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur inaliquo ut in forma cognoscibili, ex talis cognitio non est descrusiva" [461].

Attamen nonne physica obiecti praesentia pro intuitiva cognitione requiratur? Sed ubinam talis praesentia in indirecta cognitione singularis materialis inveniatur? Responsionem a Manco de Prado, referimus: "In intellectu datur notitia intuitiva rei singularis et ad illam sufficit cognitionem reflexam singularis... nam ad, rationem notitiae intuitivae sufficit quod sit rei praesentia, sive mediate cognoscatur sive immediate sicut sufficit ad rationem abstractivae, quod sit cognitio rei absentia sive cognoscatur mediate sive immediate" [462]. *Ioannes a St. Thoma,* ait: "Hoc ipso quod intellectus eum continuatione ex dependentia a phantasmatibus, phantasmate autem coordinantur sensibus, quia phantasmati est motus factus a sensu in actu, ideo cognitio intellectus, licet fiat a specie non repraesentante directe singulare, potestatamen saltem indirecte cognoscere illud mediante ista coordinatione et continuatione ad sensus, et hoc sufficit ut eodem modo habeat notitiam intellectivam" [463]. Unde ex istis cognitionem intuitivam quamvis imperfectam rei singularis dari arbitramur.

Tandem totam nostram dissertationem sic concludimus: "Si ad hoc plures attendissent, non ita aspera appareret eis sententia D. Thomas, de cognitione singularium in directa et per quamdam reflexionem, quia hoc solum reducitur ad conversione ad phantasmata" [464]. Quod autem discussiones circa problema adhuc aderunt, manifestissime patet, quia nos omnes mentes ad nostram positionem adduxisse minime potamus; de cetero cognitionis problema in radice aliquid mysteriosum semper in hac terra futurum esse arbitramur.

Emile BOUCHER, s.s.

---

461 *De Ver.*, qu. 8, art. 15.

462 1 *Phys.*, qu. 2, dub. 2, fol. 60.

463 *Logica*, 2, qu. 23, art. 2, p. 642-647, vol. 1.

464 *Ph. nat.*, 3, qu. 10, art. 4, p. 478.

Les bases bibliques du traité de la conscience

La plupart de nos manuels de morale consacrent un traité spécial à la conscience morale. Ils soulignent comment la syndérèse est en nous un relai de la voix de Dieu, une intériorisation de la loi divine, un jugement sur les actes portés... A cette donnée déjà ancienne qu'on retrouve dans les Sommes théologiques du moyen âge, les modernes ont ajouté l'étude d'autres problèmes qui concernent les jugements de conscience, notamment celui de la conscience douteuse. Les uns recourent ici à ce qu'on appelle d'un nom curieux par son amplitude "les systèmes réflexes de morale". Les autres font surtout appel à la vertu de prudence. D'autres encore — et n'auraient-ils pas raison? — tiennent compte d'un "système" pour porter un jugement de licéité et de la prudence pour se prononcer sur la question d'opportunité. Saint Paul ne semblait-il pas suggérer ce double point de vue quand il distinguait le "licet" de l'"expedit" par exemple à propos des idolothytes (I Cor., 8, 1-13; 6, 12)?

Et d'une façon générale, n'y a-t-il pas intérêt pour le moraliste à se référer plus complètement à l'enseignement scripturaire ou, comme on l'a dit en une formule heureuse "à ré-introduire en Théologie morale l'argument scripturaire"? Nous n'avons pas à nous expliquer encore moins à plaider ici à ce propos puisque nous l'avons fait ailleurs. Ce que nous voudrions soumettre ici au lecteur ce serait comme l'équivalent du premier chapitre d'un *De conscientia,* celui dans lequel, éclairé par le travail des exégètes[1], nous ferions le point de l'enseignement scripturaire sur le sujet.

---

[1] Nous ne reprendrons pas ici la bibliographie que nous avons donnée dans notre travail, *Le Problème de la conscience chez S. Bernard,* Namur, 1957. Indiquons cependant rapidement: C. SPICQ, *La Conscience dans le N.T., Revue Biblique,* t. 47, 1938, p. 50-80. La plupart des exégètes traitent de la conscience à propos de *Rom.,* 2, 14. On verra à ce sujet les travaux du P. Huby dans la Collection *Verbum Salutis,* le P. Viard dans la Bible Pirot-Clamer, le P. Lyonnet dans l'édition par fascicules de la Bible de Jérusalem. A propos du thème connexe du coeur en consultera: B. HARING, *La Loi du Christ,* t. 1, p. 246 ss; BAUMGARTEL et BEHM art. *Kardia* du Dictionnaire de Kittel (t. 3, p. 609-616), H. LESÊTRE, *Coeur* dans le *Dictionnaire de la Bible* et A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité* dans *Etudes Carmélitaines, Le Coeur,* Paris, 1950, p. 41-61.

Une première partie de notre travail (A) sera consacré à l'Ancien Testament et aux Evangiles où le mot de conscience apparaît peu.

Avec saint Paul (B) le problème se pose d'une manière toute différente. En effet le terme *suneidis* se rencontre à foison dans les Epîtres pauliniennes ou dans les discours de l'Apôtre rapportés par les Actes; il apparaît en 22 passages différents: *Rom.*, 2, 15; 9, 1; 3, 9; 4, 2; *I Cor.*, 8, 1-12 (3 fois); 10, 23-33 (5 fois); 2 *Cor.*, 1, 12; 4, 2; 5, 11; *I Tim.*, 1, 5; 1, 19; 3, 9; 4, 2; 2 *Tim.*, 1, 3; *Tite* 1, 15; *Hébr.*, 9, 9; 9, 14; 10, 12; 10, 22; 13, 18; *Act.*, 23, 1; 24, 16. [2] Aussi bien ne s'agit-il plus ici comme dans la première partie de notre étude, de rechercher des expressions équivalentes mais de classer les sens d'un mot qui se révèle d'une richesse étonnante.

A

L'ANCIEN TESTAMENT ET LES ÉVANGILES

Nous aurons tout d'abord à nous expliquer ici à propos d'une question de vocabulaire (I) puisque le terme *suneidesis* est rarissime dans les Livres saints que nous étudions ici. Nous pourrions d'ailleurs ajouter tout de suite que la réalité et le rôle de la conscience n'en sont pas ignorés pour autant mais qu'ils sont exprimés en des formules équivalentes (II). Il est d'ailleurs une notion privilégiée à laquelle ces livres accordent une large place: c'est celle du coeur qui englobe et déborde l'idée abstraite et philosophique de conscience (III).

I

Questions de vocabulaire

S'il ne fallait tenir compte que du vocabulaire, on devrait dire que la conscience paraît à peine dans les livres de l'Ancien Testament et moins encore dans les Evangiles. D'une part, en effet, l'hébreu n'a pas de terme équivalent à *conscientia*; d'autre part, le mot grec *suneidesis*, extrêmement rare dans la Bible des Septante, est tout à fait étranger à la langue des évangélistes [3]. On notera utilement d'ailleurs, que dans la littérature

---

[2] Notons aussi *I Cor.*, 4, 4 où saint Paul déclare n'être conscient d'aucune faute (suneidenai). Cf. aussi *Act.*, 5, 2 (Saphire est consciente de la faute de son époux Ananie) *I Pi.*, 2, 18-19; 3, 16; 3, 21.

[3] On le trouve bien dans certains manuscrits de *Jn.*, 8, 9, à propos des accusateurs de la femme adultère; mais la leçon est communément rejetée comme inauthentique.

grecque classique et même chez les écrivains grecs plus rapprochés de l'ère chrétienne, *suneidesis* est très peu représenté[4]. Il se rencontre en un fragment de Démocrite (DIELS, *Fragmente der Versokratiker*, t. 2, 3e éd., p. 121, 12) et en un autre de Chrysippe (Von ARNIM, *Stoic. fragm.*, t. 3, p. 43), avec la signification de connaissance en général, sans nuance morale caractérisée. Beaucoup plus tard, Diodore de Sicile (4, 65, 7) et Denys d'Halicarnasse (8, 1) l'emploient l'un et l'autre pour marquer la connaissance appréciative que quelqu'un a de ses fautes (*conscientia malefacti*). Mais nous sommes alors au siècle d'Auguste. — Il est vrai qu'en revanche le verbe *suneidenai* semble avoir été de bonne heure assez usité, comme aussi *suggignoskein*, soit au sens de savoir en commun avec d'autres, particulièrement à titre de témoin, soit au sens réflexif d'être conscient de quelque chose (émauto sunoida, comme *conscius sum*), les deux acceptions, la seconde surtout, comportant en de nombreux cas la nuance morale, spécialement dans le langage judiciaire.

On voit par là (et sans doute convient-il d'y insister pour écarter tout malentendu) qu'à défaut d'un substantif spécialisé, l'idée même de conscience n'a nullement manqué à la pensée grecque, pas plus d'ailleurs qu'à la pensée latine. "Nous sommes conscients en nous-mêmes (*suggignoskomen autois emin*) de n'avoir pas agi avec droiture", lit-on déjà chez Hérodote (*Hist.*, 5, 91, 2). Euripide fait dire à Phèdre, dans *Hippolyte* (v. 136-137): "Les mains peuvent être pures et le *phren* souillé". Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, le choeur des mystes adjure de s'éloigner quiconque reconnaît que sa *gnomé* (pensée) n'est pas pure (v. 354-355) et suivant un fragment attribué à Epicharme, c'est du *nous* (esprit) que dépend la pureté de la personne (DIELS, *loc. cit.*, t. 1, p. 124, 14). Les lignes suivantes de Platon attestent d'autre part que la notation des phénomènes de remords et de joie de la conscience était une chose familière au milieu grec. — "Quand un homme croit sentir les approches de la mort... il repasse et examine les injustices qu'il a pu commettre. S'il trouve dans sa conduite beaucoup d'iniquités, il se réveille souvent de son sommeil... il a peur et vit dans une affreuse attente. Si au contraire il n'a aucune faute à se reprocher (*to de meden eauto adikon suneidoti*), il a toujours près de lui une douce espérance, bienfaisante nourrice de sa vieillesse, comme parle Pindare. Car ce poète a dit bien joliment, que lorsqu'un homme a mené une vie juste et sainte "la douce espérance l'accompagne, lui réchauffe le coeur et nourrit sa vieillesse" (*Rép.*, 1, 330d-331a).

---

[4] En latin, *conscientia* n'apparaît qu'avec le premier siècle avant J.-C., malgré l'usage antérieur assez courant, semble-t-il, de l'adjectif *conscius* pris au sens moral. Plaute fait dire à un de ses personnages: Nihil est miserius quam animus hominis conscius". Mostell., 544.

Il y a également une allusion au fait du remords dans Aristote, *Eth. Nic.*, 9, 4, 8 (1166b, 6). Nous ajouterons qu'on signale chez Démosthène (*De Corona*, 110) un emploi du participe neutre substantivé, *to suneidos*, avec la signification de connaissance appréciative directe, absolument comme *suneidesis*. Les deux mots resteront toujours, par la suite, dans une entière synonymie, et plusieurs écrivains, Philon par exemple, préféreront *to suneidos*.

Pour revenir à la Bible grecque, *suneidenai* et *suneidesis* y sont employés chacun deux fois seulement. Encore faut-il observer que dans *Lév.*, 5: 1, *suneidenai* a le sens de savoir comme témoins des actes d'autrui et dans *Ecclé.*, 10, 20, *suneidesis* ne signifie pas conscience, mais pensée. Nous n'avons donc que deux textes qui rentrent réellement en ligne de compte: *Job*, 27, 6: *Ou gar sunoida emauto atopa praxas* (hébreu: "Mon coeur ne me condamne pas") et *Sag.*, 17, 10: "La perversité est toujours craintive... accablée qu'elle est par la conscience" (*sunekomene te suneidesei*) [5].

Malgré cela, on peut affirmer sans crainte d'erreur qu'aucune littérature préchrétienne n'est comparable à l'ensemble des livres bibliques et à nos quatre évangiles pour l'importance du rôle qu'y joue la conscience.

II

Réalité et rôle de la conscience exprimés en termes équivalents

Si l'emploi du terme *suneidesis* est rare, il n'en reste pas moins que l'Ancien Testament et les Evangiles se réfèrent sans cesse à la réalité à laquelle le langage commun et la philosophie donneront ce nom au début de l'ère chrétienne.

Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler la nature et les fonctions de la conscience. On verra ensuite comment cette fonction primordiale de la vie morale est exprimée dans la Bible.

Qu'est-ce qui caractérise la conscience? C'est tout d'abord le pouvoir de discerner le bien et le mal moral en portant des jugements de valeur. C'est là pourrait-on dire son aspect général, au nom duquel on estimera par exemple que voler et tuer sont des fautes. Mais il y a aussi, dans la conscience, un aspect plus personnel car les critères moraux ne sont pas affirmés dans l'abstrait. Ils sont appliqués par chaque homme à sa propre conduite: la conscience de chacun juge ses actes en des verdicts d'appro-

[5] Dans 1 *Mach.*, 4, 21 et 2 *Mach.*, 4, 41, la leçon *suneidotes* n'est pas sûre et équivaut d'ailleurs pour le sens à *sunidontes*, n'offrant ainsi qu'un mince intérêt. D'autre part *Eccli.*, 42, 18, qui serait intéressant, est une glose introduite dans le texte.

bation ou de condamnation. L'aspect subjectif de ce fait moral se trouve d'ailleurs accentué si l'on songe que ces appréciations s'accompagnent d'affectivité et de sentiment. Celui qui a bien agi se trouve récompensé par la "paix de sa conscience" par la "joie du devoir accompli". Le pécheur lui "subit les affres du remords", il est en butte à l'inquiétude, au regret, à la douleur. Il a "mauvaise conscience".

Tous ces faits, ces jugements, ces sentiments, l'"homme biblique" les connaît en dehors même de l'usage du terme conscience. Il sait qu'il est sans cesse confronté avec le choix entre le bien et le mal (a) et que le bien, voulu par Dieu, s'impose à lui comme un devoir (b) vis-à-vis d'un Dieu qui est, à la fois, un témoin et un juge (c). S'il a péché, le juif comme le chrétien éprouve le sentiment de remords (d); il sait qu'il doit reconnaître sa faute tout comme il lui affirme son innocence pour réclamer la bienveillance divine (e). D'ailleurs les prophètes et les envoyés de Dieu s'entendent à faire des appels au repentir (f) ou à stigmatiser l'aveuglement de ceux qui se ferment aux valeurs morales (g).

a) En premier lieu, l'homme biblique n'a pas d'idée plus distincte que celle de *l'opposition du bien et du mal et de la responsabilité* du choix qu'il peut faire de l'un ou de l'autre. C'est une expérience qui remonte pour lui aux origines. Elle est rappelée en termes saisissants aux premières pages du Livre (*Gen.*, 2, 9-17; 3, 22). "Au commencement Dieu a créé l'homme, écrira l'*Ecclésiastique*, et il l'a laissé dans la main de son conseil... Si tu le veux, tu garderas les commandements... Il a mis devant toi le feu et l'eau; du côté que tu voudras, tu peux étendre la main. Devant les hommes sont la vie et la mort; ce que (chacun) aura choisi lui sera donné" (15, 14-20). Quand les nations furent devenues oublieuses du devoir, Israël du moins en demeura instruit, grâce à la loi écrite qui lui fut donnée pour être désormais l'âme de son âme. "Vois, j'ai mis devant toi la vie et le bien, la mort et le mal, en te prescrivant aujourd'hui d'aimer Iahvé ton Dieu, de marcher dans ses voies et d'observer ses commandements" (*Deut.*, 30, 15-20). Combien de fois, durant toute son existence, le juif ne se retrouvait-il pas en face de ces paroles, en lisant ou entendant lire la Torah!

Au rappel de la loi s'ajoutait l'histoire. Tout parlait à l'Israélite du bien et du mal, à commencer par les grands hommes proposés à son admiration. C'était Moïse, l'interprète des ordonnances du Seigneur, condamné cependant à ne pas entrer dans la Terre promise, pour son manque de foi devant le rocher de Mériba (*Num.*, 20, 7-13); c'était David, le héros objet de l'élection divine, mais puni sévèrement à cause de sa faute (2 *Sam.*, 12, 1-19); c'était Salomon le prince à l'éclat incomparable, qui ne voulait faire consister sa sagesse qu'à juger son peuple selon le bien et le mal

(*I R.*, 3, 9). Plus instructive encore était la longue série d'infidélités nationales et de châtiments, dont le rappel formait comme la trame de l'histoire sainte. Un raccourci saisissant en était donné dans le *Psaume* 78 [77].

b) *Le bien n'est d'ailleurs rien de moins pour l'homme biblique, que la volonté de Iahvé,* telle que, depuis Moïse, elle se formule dans la loi. "Marche devant ma face et sois irréprochable" avait dit Dieu à Abraham (*Gen.*, 17, 1). C'est ce commandement général que détaille la loi mosaïque. Inlassablement prophètes et hagiographes reviennent sur l'importance primordiale de cette connaissance pratique de Dieu et de ses "voies" (*Jos.*, 22, 5; *Is.*, 2, 3; *Os.*, 4, 6; *Bar.*, 4, 12-13; *Ps.*, 67, 3 [66]; *I R.*, 8, 43; 2 *Chron.*, 6, 33, etc.) Par là ils implantent profondément dans les âmes l'idée de la valeur incommensurable du devoir. Obéissance au Très-Haut, comment la vertu ne vaudrait-elle pas plus que tout? Désobéissance au Très-Haut, comment le péché ne serait-il pas pis que tout? De fait, les expressions concrètes de la souveraineté de la morale abondent dans les saints livres. "L'obéissance vaut mieux que le sacrifice, dit Samuel au roi Saul, et l'observation [de la parole de Dieu] vaut mieux que la graisse des béliers" (*I Sam.*, 15, 22; cf. *Am.*, 5, 21-24; *Os.*, 6, 6; *Is.*, 1, 11-17; 58, 4-7; *Mich.*, 6, 6-8; *Joël*, 2, 12-13; *Ps.*, 40, 7-9 [39]; 69, 32 [68]; *Eccli.*, 34, 18-35, 3). "Il vaut mieux pour moi mourir sans avoir fait le mal que pécher en présence du Seigneur" s'écrie Suzanne injustement accusée (*Dan.*, 13, 23; cf. *I Mac.*, 3, 59). "Mieux vaut la pauvreté du juste que l'abondance des méchants" répètent à l'envi les psaumes et les livres sapientiaux (*Ps.*, 37, 16 [36]; 63, 4 [62]; 84, 11 [83]; 119, 72-127 [118]; *Prov.*, 3, 14; 8, 11, 19; 15, 16; 16, 8, 16; 28, 6; *Eccli.*, 19, 21; 23, 27).

Jésus identifiera lui aussi la pratique du bien avec la volonté de son Père (*Mt.*, 6, 10; 7, 21; 12, 50; cf. *Act.*, 5, 29; 13, 22; *Rom.*, 12, 2; *Eph.*, 5, 17; 6, 6; *Col.*, 4, 12; *I Thess.*, 4, 3; 5, 18; *Hebr.*, 10, 36; *I Pi.*, 2, 14-15; 4, 2; *I Jn.*, 2, 17). Il mettra, comme les prophètes, la véritable morale bien au-dessus du formalisme des rites et des observances (*Mt.*, 6, 7; 9, 13; 12, 7; 15, 2-9; *Mc.*, 12, 32-34; *Lc.*, 11, 37-41; 18, 8-14; *Jn.*, 4, 23-24; cf. *Hébr.*, 13, 16; *Jac.*, 1, 26-27; *I Pi.*, 2, 5). Il aura des mots frappants pour faire comprendre la portée en quelque sorte infinie du péché (*Mc.*, 9, 43-47; *Mt.*, 5, 17-30; 10, 28; 16, 25-27; 18, 3-9; 26, 24), des paraboles qui ne permettront pas de se méprendre sur la situation de la créature (*Mt.*, 25; *Lc.*, 12, 16-21).

c) Le sérieux de la vie morale s'impose d'autant plus à la pensée de l'Israélite, qu'il sait que son *Dieu n'en a pas édicté les lois pour se désintéresser ensuite de leur mise en pratique par chacun.* Dieu jaloux (*Ex.*, 20, 5; 34, 14), Iahvé a le regard penché sur ses créatures; il n'ignore aucune de leurs démarches; il lit même en elles leurs pensées les plus secrètes. L'homme ne connaît de son semblable que ce qu'il voit du dehors,

mais le Seigneur voit jusqu'au fond du coeur (*I Sam.*, 16, 7; cf. *I R.*, 8, 39; *I Chron.*, 28,9; 29, 17; *Ez.*, 11, 7; *Lc.*, 16, 15). Selon l'expression biblique, "il sonde les reins et les coeurs" (*Ps.*, 7, 10; 17, 3 [16]; 44, 22 [43]; 139, 23 [138]; *Jér.*, 11, 20; 17, 10; 20, 12; cf. *Mt.*, 6, 4-18; *Act.*, 1, 24; 15, 8-9; *Rom.*, 8, 27; *I Cor.*, 4, 5; *I Thess.*, 2, 4; *Hébr.*, 4, 13; *Apoc.*, 2, 33): considération bien propre à maintenir le croyant en état d'alerte, surtout si l'on y joint cette autre idée, que le regard scrutateur de *Dieu n'est pas seulement celui d'un témoin, mais celui d'un juge* aussi souverainement puissant que parfaitement informé (*Gen.*, 3, 8ss; 6, 5ss; 18, 25; *Ex.*, 12, 12; *Nom.*, 33, 4; *Joël*, 3, 1-3; *Dan.*, 12, 1-3; *Prov.*, 29, 26; 2 *Mac.*, 7, 35-36; *Eccli.*, 11, 28; *Sag.*, 1, 6-9; 4, 19-20; 6, 6; *Mt.*, 5, 25-26; 12, 36; 25, 31-46; *Jn.*, 5, 27-29).

d) Avec la conviction de la gravité du péché et l'appréhension d'encourir les reproches de Celui qui le défend, va naturellement de pair, quand on s'en rend coupable, l'apparition du remords sous une forme plus ou moins accentuée. Honte, amertume et trouble sont en effet les fruits que le pécheur recueille de sa faute.

Ainsi en va-t-il pour Adam et Eve (*Gen.*, 3, 7-10), pour Caïn (*Gen.*, 4, 13), pour les frères de Joseph (*Gen.*, 42, 21), pour ceux du peuple qui comprennent la culpabilité d'Israël au temps de Jérémie (*Jér.*, 31, 19), pour les contemporains d'Esdras qu'ont séduits des femmes étrangères (*Esdras*, 91, 7), pour les deux misérables vieillards que brûle l'amour de Suzanne (*Dan.*, 13, 11), pour Hérode le tétrarque meurtrier de Jean-Baptiste (*Mc.*, 6, 14-16), pour Judas après sa trahison (*Mt.*, 27, 3). — Quand David poursuit Nabal qu'il veut mettre à mort, Abigail lui dit, implorant la grâce du malheureux: "Ce pardon épargnera à mon Seigneur le remords et la souffrance du coeur" (*I Sam.*, 25, 31). Ezéchiel annonçant que Dieu fera miséricorde à Jérusalem malgré ses égarements, ajoute: "Tu te souviendras de ta conduite et tu en auras honte... Tu sauras que je suis Iahvé afin que tu te souviennes et que tu rougisses" (*Ez.*, 16, 61-63); cf. 36, 32; 43, 10). "Puissé-je toujours observer vos lois", dit à Dieu le psalmiste, "alors je n'aurai point à rougir" (*Ps.*, 119, 6 [118]). Et selon *Eccli.*, 4, 20, il faut se garder de tout mal si l'on ne veut avoir à rougir de soi-même. La suite du passage distingue d'ailleurs à propos entre la honte justifiée qui retient ou ramène du péché, et la fausse honte qui y pousse: distinction reprise avec beaucoup de finesse dans *Eccli.*, 41, 16-42, 8 [41, 19ss.].

Le remords peut s'atténuer ou même sembler disparaître chez le pécheur endurci, nous le verrons plus loin: mais on ne lui échappe ici-bas que pour le retrouver au-delà de la tombe (*Sag.*, 5, 3-6). Combien préférable le sort de l'âme pure, qui trouve dès cette vie assurance et confiance (*Prov.*, 28, 1) et paix (*Ps.*, 119, 165 [118]; *Eccli.*, 14, 1-2; 30, 16)!

Citons encore, pour conclure ce paragraphe, la locution proverbiale de *Jn.*, 3, 20-21: "Quiconque fait le mal a horreur du grand jour, tandis que celui qui agit comme il faut vient à la lumière"; et rapprochons de la première partie de ce proverbe le trait si vécu relaté en *Mc.*, 9, 32-33: "Jésus leur demanda (aux douze): De qui parliez-vous en chemin? Mais ils gardèrent le silence, car... ils avaient discuté entre eux qui était le plus grand". Comme le réflexe de gêne de la conscience délicate mise en face du moindre fléchissement transparaît bien à travers une telle notation!

e) Non seulement les personnages de la Bible éprouvent les sentiments de trouble et de paix caractéristiques de la conscience, mais en outre *ils s'accusent ou à l'inverse se déclarent innocents devant Dieu.* Les protestations d'innocence se rencontrent surtout dans les *psaumes*: 7, 9; 18, 22 [17]; 26, 1-11 [25]; 35, 11-12 [34]; 44, 18-19 [43]; 73, 13[72]; cf. *Dan.*, 13, 42-43: Suzanne; et *Job*, 27, 6, cité plus haut. Beaucoup plus nombreux, les aveux de culpabilité couvrent toute l'étendue des saints Livres. Or manifestement ils sont la mise en oeuvre d'un pouvoir de réflexion et d'auto-critique, soit qu'ils s'enveloppent de repentir comme chez la pécheresse de l'Evangile (*Lc.*, 7, 36-50), ou saint Pierre (*Mt.*, 26, 75), ou le bon larron (*Lc.*, 23, 40-41); soit qu'ils représentent la traduction toute sèche du remords, comme chez Hérode après le meurtre de Jean-Baptiste (*Mc.*, 6, 16-26), et chez le traître Judas (*Mt.*, 27, 3-4). Tantôt ce sont des individus coupables qui reconnaissent leur tort, disant: "j'ai péché" (*Ex.*, 9, 27; 10, 16: le pharaon d'Egypte sous le poids des plaies qui l'accablent; *Jos.*, 7, 20-21: Achan, fils de Charin; *I Sam.*, 15, 24, 30; 26, 21: Saul; 2 *Sam.*, 12, 13; 24, 10, 17: David; *I Chron.*, 21, 8, 17: David encore (cf. *Ps.*, 32, 1-5 [31]; 41, 5 [40]; 51, 3-6, 19 [50]; *Isaie; Job.*, 42, 6: Job; *Act.*, 19, 18: les nouveaux convertis; tantôt c'est le peuple entier qui confesse ses fautes d'une clameur collective ou par la voix d'un de ses représentants (*Nomb.*, 21, 7; *Deut.*, 1, 41; *Jug.*, 10, 10; *I Sam.*, 7, 6; 12, 10; *Jér.*, 14, 7; *Esdr.*, 9, 1-7; 10, 13; *Jud.*, 7, 19; *Ps.*, 79, 9 [78]; 106, 6 [105]; *Est.*, 14, 6; *Néh.*, 9, 2; *Is.*, 59, 12; *Dan.*, 3, 18-33; 9, 5-22).

Il faudrait pouvoir faire ici une étude spéciale du cas de David et de l'admirable psychologie avec laquelle le prophète Nathan l'amène par un apologue moral, à juger impartialement sa propre faute (2 *Sam.*, 12): parfaite illustration de cette loi bien connue des moralistes, que la mise en branle efficace de la conscience requiert comme condition une certaine attitude personnelle, souvent mieux réalisée quand il s'agit d'autrui que quand il s'agit de soi-même (cf. la paille et la poutre: *Mt.*, 7, 2-5).

f) Ce qui montre bien encore à quel point la conscience morale est partout présente en milieu biblique, c'est la fréquence des *appels au repentir* qu'y font entendre les hommes de Dieu envoyés à Israël et les auteurs

inspirés eux-mêmes. Lors de la consécration du temple par Salomon, celui-ci prie le Seigneur d'exaucer les pécheurs pénitents qui viendront s'accuser de leurs fautes dans le lieu saint (*I R.*, 8, 46-52; 2 *Chron.*, 6, 36-39). Durant les siècles suivants il n'est guère de prophète qui ne prêche au peuple la pénitence (*Os.*, 14, 2; *Is.*, 1, 15ss.; 44, 22; 55, 6-7; 57, 15; *Jér.*, 3, 14; 4, 1; 18, 3; *Ez.*, 2, 18-19; 14, 6; 18, 21-32; 33, 7-11; *Joel*, 1, 13-15; 2, 12ss.; *Zach.*, 1, 4). Judith exhorte les assiégés de Béthulie à regretter leurs péchés (*Jud.*, 5, 19; 8, 14). Jonas fait de même à Ninive. Hors de toute imminence de fléau collectif, l'*Ecclésiastique* recommande au pécheur de ne pas différer sa conversion (*Eccli.*, 5, 4-7; 17, 19; 21, 1-3). Puis, c'est Jean-Baptiste qui groupe des pénitents (*Mt.*, 3, 2ss.) et Jésus dont la mission est, déclare-t-il, d'inviter les pécheurs à se repentir (*Lc.*, 5, 32; 13, 3-5; 15, 7-10, 11-32; 18, 13; 24, 47; *Mt.*, 4, 17; 6, 12; 18, 3).

Une telle prédication n'aurait évidemment pas de sens si elle ne procédait de la certitude que ceux à qui elle s'adresse sont réellement aptes à rentrer en eux-mêmes et à se juger: deux présupposés nécessaires de tout véritable repentir.

g) Il est pourtant une catégorie de sujets qui, selon l'Ecriture, semblent manquer de cette double aptitude. *Les impies ou pécheurs obstinés* ont tellement contracté l'habitude de mal faire et le goût de la jouissance illicite, que "buvant l'iniquité comme l'eau" (*Job.*, 15, 16), ils n'y prêtent plus attention et *ne savent plus rougir de leurs désordres* (*Soph.*, 3, 5; *Jér.*, 3, 3; 6, 15; 8, 12; *Ps.*, 36, 2-5 [35]; 73, 11-12 [72]; 119, 70, 155 [118]; *Sag.*, 13, 17)[6]. Ce sont les mêmes qui, pour pécher plus à leur aise, cherchent à se persuader qu'il n'y a ni Dieu qui doive être leur juge, ni quelque survivance que ce soit après la mort (*Ps.*, 10, 4 [9]; 36, 2-3 [35]; *Sag.*, 2, 16-20). Parviennent-ils à écarter toute inquiétude? C'est une autre question. "La perversité est toujours craintive", écrit l'auteur de la *Sagesse* (17, 10) en une formule générale qui n'exclut pas les impies.

La Bible ne dit pas non plus, soulignons-le, qu'ils ne sont pas coupables, ni ce qui, pour nous, reviendrait au même, que tout discernement du bien et du mal est oblitéré en eux. Le contraire ressort manifestement de *Prov.*, 5, 22-23; *Sag.*, 1, 6-8; *Eccli.*, 15, 11-20 (cf. *Rom.*, 1, 21ss.), ainsi que de la nuance très marquée du blâme qui s'attache, dans les textes ci-dessus, à la constatation de l'inaptitude du pervers à rougir (ce que nous appelons "impudence", le "senza vergogna" des Italiens). L'enseignement à dégager de ces textes serait plutôt, semble-t-il, que si naturelle qu'elle soit, la conscience est aussi fonction de l'attitude ou des dispositions mo-

---

[6] Dans le même sens, Prov., 18, 3 d'après les Septante et la Vulgate: "Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit". Mais l'hébreu a une signification différente.

rales de chacun: d'autant plus délicate et sensible en ses réactions, d'autant plus persuasive en ses remontrances, que l'on est plus fidèle à en tenir compte (*Prov.*, 28, 5; *Sag.*, 4, 12).

Pareillement lorsque, dans l'Evangile, Jésus stigmatise "l'aveuglement" des scribes et des pharisiens (*Mt.*, 23, 16-28; cf. 15, 14), il est bien loin de voir là pour eux une excuse: il leur reproche au contraire, de n'avoir pas su éclairer leur jugement. Car c'est de nous en fin de compte — de nous, prévenus par la grâce, bien entendu — que dépend la qualité de l'oeil qui doit guider notre marche (*Mt.*, 6, 23; *Lc.*, 11, 34).

Cette vérité générale est singulièrement illustrée par son application au cas particulier de la foi. Lorsque après la guérison de l'aveugle-né, l'acte de foi de celui qui a été l'objet du miracle, vient contraster avec l'incroyance de ceux qui en ont été les témoins, Jésus formule ainsi la morale de la scène: "Je suis venu en ce monde pour opérer un discernement, afin que les aveugles reçoivent la vue et que ceux qui voient (mais ne veulent pas reconnaître les miracles qu'ils voient) deviennent aveugles (au sens moral). Et comme les pharisiens se récrient: "Aveugles, nous?" le Seigneur reprend: "(Heureux seriez-vous de l'être! Car) aveugles, vous n'auriez pas de péché; tandis que possédant la vue, comme vous le dites vous-mêmes, votre péché est certain" (*Jn.*, 9, 39-41). C'est là affirmer de la manière la plus nette que l'aveuglement des pharisiens n'est pas une incapacité naturelle de voir et de comprendre, mais une cécité résultant de mauvaises dispositions (cf. *Jn.*, 15, 24-25). Pour reconnaître le caractère divin de la doctrine du Christ, il faut être décidé à se soumettre entièrement à Dieu (*Jn.*, 7, 17). Pour croire en ce pasteur des âmes, il faut ne pas refuser d'avance de se ranger parmi ses brebis (*Jn.*, 10, 26). Pour discerner le témoignage qu'il rend à la vérité, il faut être du parti de la vérité (18, 37). Si quelqu'un a l'esprit fermé aux choses de Dieu, c'est parce que, dans son coeur, il n'est pas de Dieu (8, 42-47).

Ainsi la conscience religieuse est-elle vraiment responsable d'elle-même. Son obscurcissement accuse une défaillance coupable. Tel est le sens des protestations de l'Ancien Testament contre l'impudeur des impies, et de celles de nos évangiles contre les pharisiens. Ce qui se dégage de là, c'est l'idée de l'anomalie et de la culpabilité de l'inconscience.

En définitive, non seulement la Bible fait une place importante à un ensemble de notions et de réalités morales qui supposent la conscience, mais la conscience n'a sans doute jamais rencontré de climat aussi favorable à son développement maximum que la doctrine religieuse des grands inspirés d'Israël. Il ne manque vraiment que le mot. Encore celui-ci ne manque-t-il pas tout à fait.

III

Un thème biblique analogue à celui de la conscience: le coeur

On sait qu'à défaut de termes abstraits, forgés peu à peu dans les langues indo-européennes par l'usage de la réflexion philosophique (et offrant sans contredit à la pensée un appréciable instrument, beaucoup de langues en apparence assez pauvres de moyens d'expression parviennent néanmoins à exprimer bien des nuances de la psychologie et de la morale en recourant à des tournures concrètes. Ce fut le cas en hébreu pour les choses de la conscience puisqu'elles s'expriment dans la catégorie du coeur (*lêb*).

Il n'y a rien là d'ailleurs que de très commun. Avant que *suneidesis* et *conscientia* aient été mis en circulation — à des dates tout à fait tardives, on l'a vu plus haut — les langues grecque et latine usaient elles-mêmes de *"phren", "ker", "kardia"* et *"cor"* dont l'emploi au sens de conscience a largement survécu. "Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon coeur" dit Hippolyte à Thésée dans la *Phèdre* de Racine (4e acte, sc. 2). Combien d'autres expressions analogues sont d'emploi courant.

Le coeur est en effet, physiologiquement, un des importants relais de la liaison qui existe entre le physique et le moral. Il bat plus fort sous l'influence de certains sentiments violents, la colère et l'amour par exemple. Il s'affole parfois sous l'action de la crainte ou d'une appréhension vive. S'il réagit moins que le foie à l'inquiétude, au désarroi de l'âme, à la tristesse (dite à bon droit mélancolie), on comprend néanmoins que son rôle prépondérant et plus remarquable parmi les activités de nos viscères internes l'ait fait associer de préférence à notre vie affective, et qu'il soit ainsi devenu, pour le langage populaire, le siège de tous les sentiments, les sentiments moraux compris.

Des *livres de Samuel aux Epîtres johanniques,* le coeur apparaît comme le témoin de la valeur morale des actes (a). Il est le lieu où s'intériorise la loi divine (b). Son influence sur la saisie de la valeur morale est grande (c).

a) A deux reprises l'histoire sainte nous dit du roi David, que "le coeur lui battit" pour avoir fait quelque chose d'illicite (*I Sam.*, 24, 6; 2 *Sam.*, 24, 10). En cette notation d'un réalisme naïf, s'annonce comme à son origine *la carrière morale du mot coeur.*

"Tu sais — ton coeur en rend témoignage — tout le mal que tu as fait à mon père" dira Salomon à Séméï (*I R.*, 2, 44). "Ton coeur te dit que tu as fait mal" lisons-nous en *Ecclé.*, 7, 23. Le péché, déclare Jérémie, est gravé sur les tables du coeur" (17, 1). Job répond de son côté à ceux

qui l'accusent: "Mon coeur ne me condamne pas" (27, 6), dans le même sens où saint Jean écrit (*I Jn.*, 3, 20-21) " Si notre coeur nous condamne, plus redoutable est Dieu, à qui rien n'échappe; si notre coeur ne nous condamne pas, ayons confiance en Dieu".

Il y a un remords et une souffrance du coeur, qu'on s'épargne en évitant le mal (*I Sam.*, 25, 31); et il y a aussi une joie du coeur, qui est la meilleure de toutes les joies (Eccli., 30, 16).

"Redite, praevaricatores, ad cor", s'écriera *Isaïe* (46, 8). "Connaître la plaie de son coeur et étendre les mains vers Dieu, est en effet l'essentiel de la pénitence, selon Salomon (*I R.*, 8, 38). *"Cor contritum, Deus, non despicies"* avant chanté David (*Ps.*, 51, 19 [50]).

Avant le discours sur la montagne (*Mt.*, 5, 8), les Psaumes et les Proverbes exaltaient les coeurs purs (*Ps.*, 24, 4 [23]; 51, 12 [50]; 101, 2 [100]; *Prov.*, 22, 11). Avant saint Jacques (4, 8), l'*Ecclésiastique* avait dit "Purifiez votre coeur du péché" (38, 10). C'était bien d'ailleurs inviter à le purifier, que de dire avec insistance que Dieu sonde les replis.

b) Mais le coeur ne fait pas que témoigner, accuser, inquiéter (ou au contraire établir une douce joie); il n'est pas seulement ce qui a besoin d'être purifié après le péché et ce que guérit la pénitence. Affecté par nos actes moraux et réagissant à leur occasion, il ne peut pas rester indifférent à la loi de nos actes elle-même, c'est-à-dire à la loi de Dieu. *Il est, normalement, cette loi intériorisée.*

"Gravez dans votre coeur, prescrit le Deutéronome, que vous n'avez d'autre maître à servir que Iahvé" (4, 39). Des Proverbes reviennent plusieurs fois sur cette prescription capitale. Ils répètent avec insistance: "Tenez mes préceptes cachés dans le fond de vos coeurs... Gravez-les sur les tables de votre coeur" (*Prov.*, 2, 1-5; 10, 15; 3, 1-3; 4, 4-6, 20-21; 6, 20-21; 7, 1-3).

Du juste il est dit au *Ps.*, 37, 31 (36): *Lex Dei ejus in corde ipsius* (cf. *Ps.*, 40, 9 (39); 119, 11ss. (118). Par contre un certain aveuglement du coeur est le fait de mauvaises dispositions (*Mt.*, 13, 15; *Jn.*, 12, 40; *Mc.*, 6, 52; 8, 17).

c) Nous retrouvons ici l'idée d'une dépendance du sens moral et religieux par rapport au bon ou mauvais vouloir de chacun. C'est le même coeur qui, d'une part, reste fidèle à la loi de Dieu (*Ps.*, 119, 34 [118]) ou se détourne d'elle (*Deut.*, 30, 17) et, d'autre part, juge la conduite en fonction précisément de cette loi; mais c'est de lui aussi que procèdent le bien et le mal que nous faisons (*Mt.*, 15, 18-19), *c'est lui qui discerne le bien et le mal.* On comprend dès lors que sa perversion comme volonté morale ne soit pas sans le dénaturer comme faculté de jugement moral.

Tous les grands moralistes ont remarqué que la vie morale retentit à la longue sur la vue morale. Mais la Bible donne un particulier relief à cette corrélation, du fait que c'est le même mot coeur qui y exprime tout ensemble et le siège des dispositions personnelles bonnes ou mauvaises et le sens de ce qui est bon ou mauvais. Aussi est-il très frappant que la connaissance — du moins la connaissance vive — de la loi et des valeurs morales y apparaît moins comme une prérogative humaine naturelle que comme une sanction de la fidélité et de la droiture, ou comme un don de la grâce divine (*Is.*, 51, 7; *Jér.*, 24, 7; 31, 33; *I R.*, 3, 9).

Conclusion

On conclura, croyons-nous, de tout ce qui précède, qu'à lire attentivement les livres de l'Ancien Testament et les Evangiles, il est impossible de ne pas être frappé du rôle hors pair qu'y joue le sens moral, c'est-à-dire la conscience. Sans doute, ce terme spécial, d'origine gréco-romaine, n'a-t-il pas d'équivalent. Mais le mot coeur y supplée. Non certes, reconnaissons-le, sans quelque ambiguïté (puisque la signification de ce mot déborde largement celle de *suneidesis* ou *conscientia*), avec cet avantage toutefois, de souligner le lien de dépendance qui, de fait, rend le jugement moral solidaire à la longue, du bon ou du mauvais vouloir.

Au surplus, il est bien évident que le relief extraordinaire pris par l'idée de sens moral dans la littérature biblique est fonction avant tout du caractère si profondément religieux et monothéiste de cette littérature, ainsi que de la protestation qui y retentit d'un bout à l'autre contre les errements du formalisme et de la superstition.

B

LES ÉPÎTRES PAULINIENNES ET LES ACTES DES APÔTRES

Passons maintenant à la lecture des "Livres apostoliques". Ici, comme nous le disions tout à l'heure, nous sommes presque accablés par l'abondance des textes. C'est pourquoi une première tâche s'impose: celle de classer les divers sens du mot *suneidesis* chez saint Paul pour mieux voir ce que l'Apôtre dit à propos de chacun d'eux (I). Ensuite nous nous demanderons où saint Paul a puisé sa doctrine et mesurant toute l'étendue de son originalité due à son inspiration d'apôtre, nous pourrons dire qu'il a enrichi de toute la sève de la Sainte Ecriture un mot du vocabulaire commun à son époque (II).

I

Les sept acceptions du mot

Suneidesis est pris, tour à tour, dans les épîtres, en sept acceptions différentes étroitement apparentées. C'est d'abord au sens original, la connaissance appréciative que l'on a de ses fautes: conscience-acte (a). On passe de là à la fonction d'auto-critique que l'homme remplit vis-à-vis de lui-même, grâce au pouvoir qu'il a de se prendre pour objet de réflexion et de comparer sa conduite aux exigences de moralité inscrites (en partie du moins) dans son coeur; n'allant pas sans une sorte de dédoublement intérieur du moi, cette fonction judicatrice est pour autant personnifiée, et c'est la conscience-témoin-et-juge conçue comme préludant ici-bas aux jugements de Dieu (b). Cette faculté d'appréciation mise en nous par le Créateur n'est pas d'ailleurs limitée aux actes personnels; elle connaît en droit de tout cas humain, pourvu qu'elle soit suffisamment informée de l'objet; l'idée de témoin s'efface au bénéfice de celle de juge (c). Quatrième étape, la conscience, jusqu'ici conscience *de* quelque chose ou *de* quelqu'un, devient maintenant la conscience *simpliciter;* désubjectivée, impersonnelle, et, non plus appréciative de l'action après coup, mais dictée du Devoir: à travers la formule *propter conscientiam* se révèle, comme au-delà ou au fondement de la conscience-témoin et de la conscience-juge, la conscience-substitut-de-la-loi-divine (d). Mais, en plein contraste avec cette souveraineté supra-individuelle, la conscience se présente d'autre part comme ce qui, en nous, décide de la responsabilité: pouvoir fragile et influençable, autant que grand par son efficience, c'est la conscience-libre-arbitre (e). Puis, une sixième extension, la conscience arrive à s'identifier avec la vie morale habituelle, résultante bonne ou mauvaise des choix du vouloir conscient, objet d'approbation ou de blâme pour la conscience-juge: *bona vel mala conscientia* (f). Et enfin le cycle se ferme sur l'idée d'une conscience étendue à l'âme même, en tant que siège de la moralité et réceptacle, pour ainsi dire, du bien et du mal dont nous sommes les ouvriers: conscience-homme-intérieur (g).

Venons-en aux textes eux-mêmes et voyons de plus près comment ils expriment les nuances que nous venons de dire.

a) La plus banale des acceptions, si l'on peut parler ainsi, la moins inattendue en raison des antécédents du mot, est celle que présente *Hébr.*, 10, 2, dans la formule *echein suneidesin amartion, habere conscientiam peccati* (génitif objectif). Conscience est pris là au sens, rencontré déjà, de connaissance appréciative qu'a quelqu'un de ses fautes. Même construction avec génitif objectif dans *I Pi.*, 2, 19, où il faut traduire *dia suneidesin Theou* par: en considération de Dieu, en vue de Dieu.

b) Avec *Rom.*, 2, 14-15 on trouve, en un saisissant raccourci, ce qu'il est permis d'appeler la charte chrétienne de la conscience.

"Quand des gentils, étrangers à la Loi, accomplissent (grâce aux lumières) de leur nature (*physei*) ce que prescrit la loi, eux, ces sans-loi, sont pour eux-mêmes une loi, puisqu'ils montrent le contenu de la loi écrit dans leurs coeurs, leur conscience en rendant témoignage (*summartyrouses auton tes suneideseos*), et leurs options (*ton logismon,* littéralement leurs pensées, leurs calculs) se dressant tour à tour pour les accuser ou les défendre, le jour où seront jugés par Dieu les secrets de la conduite des hommes"[7].

Par ces paroles, l'Apôtre veut montrer que les païens qu'il a si sévèrement jugés au chapitre précédent, ne sont pas sans une norme morale. Sans doute, ils n'ont pas reçu la Loi comme les Juifs, mais ils en ont pourtant l'équivalent au fond de leurs coeurs. Une loi y est gravée, en effet, qui transparaît à travers la correction de conduite de certains d'entre eux, et dont un autre signe se tire du témoignage de leur conscience. Ce qu'est maintenant cette *suneidesis,* l'Apôtre ne s'arrête pas à le préciser, car la notion est supposée connue; mais la suite de la phrase le fait entendre admirablement, quoique d'une manière un peu heurtée, en relation avec l'idée du jugement à venir (idée que l'écrivain ne perd jamais de vue dans tout le passage: d'où son intervention ici, interrompant la continuité de l'argumentation).

Selon le premier sens que nous avons reconnu précédemment dans *Hébr.,* 10, 2, *suneidesis* exprimait la connaissance (actuelle) que le pécheur a de sa faute (au génitif objectif). Ici, il ne s'agit plus d'une simple perception réflexive actuelle; il s'agit d'une *fonction permanente d'auto-appréciation,* considérée comme un attribut du sujet moral (en l'espèce: des gentils, au génitif subjectif); il s'agit de cette prérogative qu'à l'homme de se voir agir, ou du moins de pouvoir revenir sur ses actes, et cela pour les juger, avec le sentiment d'avoir eu absolument tort de consentir à certains d'entre eux, absolument raison au contraire de poser certains autres. C'est la conscience-dédoublement-moral-de-soi; la conscience-témoin-irrécusable-et-décisif: témoin irrécusable, en tant que dûment informé, identique qu'il est au prévenu; témoin décisif, parce que d'une compétence sans appel, identique qu'il est à la loi.

A vrai dire, cette dernière affirmation dépasse quelque peu le texte, mais dans la ligne où, sans aucun doute, il engage. C'est pourquoi si l'on se réfère à la distinction scolastique de la *conscientia antecedens* (celle qui dicte la loi) et de la *conscientia consequens* (celle qui juge d'après la loi), il est certainement exact de penser que la *suneidesis* est définie ici comme

---

[7] Sur ce texte capital dont la fin rappelle *Sag.,* 4, 20, on peut voir *Origène, in h. loc.* P.G. 14, 893 A - 894 B; CHRYSOSTOME, *In Rom., hom.* 5, 5-6, P.G. 60, 429-430; THÉOPHYLACTE, résumant Chrysostome, in h. loc., P.G. 124, 371; S. THOMAS, *In Epistolam ad Romanos* c. 2, lectio 3.

consequens, et d'autre part toutefois on est certainement fondé à retrouver dans notre texte la *conscientia antecedens*, voire, l'identification, familière aux moralistes, de la conscience avec la loi naturelle, et que, celle-ci, avec son témoignage intime, est donnée comme signe de cette loi qu'est pour lui-même l'homme moral. Ainsi en ont jugé plusieurs des meilleurs exégètes anciens [8].

Il reste que philosophiquement *Rom.*, 2, 15 présente la *suneidesis* avant tout comme le témoin intérieur dont les actes d'accusation ou les attestations laudatives décideront de notre sort au jour du jugement de Dieu. — C'est dans un sens analogue, sinon avec autant de solennité, que *Rom.*, 9, 1 fait témoigner la *suneidesis* de l'Apôtre de la vérité de ce qu'il affirme.

Quel prix l'approbation de pareil témoin peut avoir pour le croyant, saint Paul nous le montre quand il déclare, en réponse aux reproches qu'on lui adresse à Corinthe, que la seule fierté à laquelle il tienne est celle qui lui vient du témoignage de sa *suneidesis* (2 *Cor.*, 1, 12)[9].

Toujours, en effet, lui assure-t-elle, ses intentions ont été pures au service de Dieu, de sorte qu'il peut attendre en paix l'ultime verdict du

---

[8] Il faut citer ORIGÈNE, *Philocalie*, c. 9 (éd. Armitage Robinson, p. 55-56; cf. P.G. 14, 1077CD) "Est encore appelée loi, la raison pratique que le sens commun considère comme immanente à l'âme et que l'Ecriture dit inscrite dans les coeurs, ordonnatrice de ce qu'il faut faire et prohibitrice de ce qu'il faut éviter. Ce sens apparaît dans *Rom.*, 2, 14-15 (cité en entier). Car la loi inscrite dans les coeurs, et attestée par les païens quand ils accomplissent sous l'inspiration de leur nature les préceptes légaux, n'est pas différente de celle que chacun considère comme naturellement immanente à notre *hegemonikon* et qui se précise avec le temps, à mesure que progresse la raison".

Pareillement saint JEAN CHRYSOSTOME, *Ad pop. Ant.* (*De statuis*) hom. 12, 3-5 (P.G. 49, 131C-135A) : "Dès l'origine, Dieu, en créant l'homme, lui a donné la loi naturelle (*nomos physicos*)... c'est-à-dire qu'il a imprimé en nous la conscience (*to suneidos*), et qu'il a fait en sorte que nous trouvions en nous-mêmes, sans apprentissage (*auto didacton*), la science du bien et du mal... (Adam, Abel, Caïn). Mais des gentils n'admettraient pas cette argumentation. Tournons-nous donc maintenant et laissons l'Ecriture pour les preuves rationnelles, comme saint Paul l'a fait lui-même à leur intention. "Nulle loi intérieure en notre *suneidos*, disent ces gens; Dieu n'a pas donné cela à notre nature!" D'où vient alors, répondrai-je, que vos législateurs aient porté tant de lois sur les matières du Droit?.. C'est de la loi mise originairement dans l'homme par le Créateur, qu'ils ont tiré toutes leurs lois. Aussi saint Paul écrit-il aux Romains que la justice s'exercera sur les gentils comme sur les Juifs, parce que... tous ont en eux la loi de leur *suneidos*... la loi de nature".

[9] L'idée n'a rien, du reste, d'original. Cf. ANTIPHON, *Discours* 5, 93; 6, 1; ISOCRATE, Discours 5, 79; XÉNOPHON, *Cyropédie* i, 5, 11; 1, 6, 4; 3, 3, 38; PLATON, *République*, 1, 330e; DÉMOSTHÈNE, *Discours* 19 (*De falsa legatione*), 215; ANTIPHANE, *Fragments* dans Stobée, 24, 7; CICÉRON, *Ad Atticum*, 12, 28, 2: "Mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo". — Mais à la différence de ce que peut éprouver la conscience païenne (du moins chez un homme aussi peu religieux que Cicéron), la conscience de Paul se perçoit subordonnée au jugement de Dieu, auquel va donc, en dernière analyse, sa confiance. "Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: qui autem judicat me, Dominus est" (I *Cor.*, 4, 4).

Seigneur (*I Cor.*, 4, 4): cas inverse de celui du pécheur, dont l'Apôtre écrira à *Tite* (3, 11) qu'il est *autokatakrites*.

c) Trouvant son meilleur soutien d'ici-bas dans le témoignage de sa conscience, Paul ne se désintéresse pas pour autant des jugements de la conscience d'autrui. Par deux fois, au contraire, la même *2e aux Corinthiens* l'amène à faire appel, pour une juste appréciation de ses actes, soit à toute conscience humaine, 4, 2, soit à la conscience de ses correspondants, dans l'espoir qu'il leur est suffisamment connu, pour que joue normalement à son sujet leur discernement moral, 5, 11. Ailleurs, *I Cor.*, 10, 28-29, il recommande aux fidèles de tenir grand compte dans l'action, non seulement de leur propre conscience, mais encore de celle de leur prochain et des jugements, même mal éclairés, qu'elle pourrait porter sur leur attitude.

La compétence d'appréciation de la *suneidesis* ne se limite pas au for intime: elle s'étend en droit — sous la condition nécessaire mais suffisante d'une exacte connaissance de l'objet — à tout ce qui est humain. Et rien là qui puisse étonner, si la loi selon laquelle se portent les jugements moraux est la même pour tous les hommes, en même temps qu'elle leur est intérieure à tous (*Rom.*, 2, 14). On comprend alors qu'il puisse y avoir une morale à la fois universelle et unique (ce qui ne se concevrait pas, si chaque conscience était un monde clos), et qu'il y ait place, par suite, dans le ministère de l'Apôtre, pour une parénétique morale ne se contentant pas de rappeler les principes, mais descendant aux applications, soulevant des "cas de conscience", et proposant la solution à tous et à chacun.

d) Un des cas plus pratiques au temps des premières générations chrétiennes, cas qui semble avoir beaucoup embarrassé les consciences à Corinthe, mais qui se posait également à Rome, ainsi que partout ailleurs sans doute, était celui des idolothytes. Etant donné que les déchets des victimes offertes dans les temples constituaient d'ordinaire un élément important du commerce de la boucherie, avait-on le droit de risquer d'en faire usage dans les repas, en ne s'informant pas de la provenance des viandes qu'on achetait ou de celles qu'on se voyait servir à une table d'ami? Et que penser du fait de manger sciemment de ces viandes "consacrées aux idoles"?

Le passage de la *Ire aux Corinthiens* (8, 10) traitant ces questions — et dont on rapprochera *Rom.*, 14, 1-23 — est regardé à bon droit comme un modèle de casuistique alliant fermeté et finesse. Mais ce qu'il convient d'en retenir ici, c'est qu'on y voit pour ainsi dire bifurquer la notion de *suneidesis*: dans le sens de l'impersonnalité d'une part, et d'une extrême individualisation d'autre part.

Dans les textes précédents, le mot était toujours construit avec un complément ou un adjectif possessif. Il s'agissait de la conscience de quelque chose (*conscientia peccati*) ou de quelqu'un (*conscientia ipsorum*

gentilium; conscientia nostra). Maintenant, voici que se rencontre une expression stéréotypée, *dia ten suneidesin, propter conscientiam*, où l'emploi absolu du mot désigne la *conscience* tout court. "Mangez de tout ce qui se vend au marché... écrit saint Paul, et pareillement de tout ce que vous sert celui qui vous reçoit, sans vous poser aucune question *par motif de conscience* ou pour la conscience, *ou* à cause de la conscience" (*I Cor.*, 10, 25-27). "Seulement si quelqu'un dit: Cela vient d'un sacrifice, n'en mangez pas, eu égard à celui qui a fait la remarque *et à la conscience*" (28).

Il semble qu'on soit là en présence d'une de ces extensions ou dérivations sémantiques qui ne sont pas toujours parfaitement comprises. C'est pourquoi l'auteur de la lettre sent le besoin d'ajouter (29a): "Je ne parle pas de votre *suneidesin* à vous, mais de celle de l'autre". Si la *suneidesis* demande, en effet, *in casu*, qu'on s'abstienne de manger, c'est, comme il est dit ailleurs (8, 10), pour ne pas malédifier une conscience affaiblie, abstraction faite de ce qu'autoriserait une conscience normale, telle qu'est supposée celle des correspondants de l'Apôtre. Néanmoins du fait que Paul avait écrit (28): "eu égard à celui qui a fait la remarque et à la *suneidesis*", non pas à *sa suneidesis*, on doit conclure qu'il avait bien dans l'esprit la même tournure impersonnelle dont il venait d'user aux versets précédents.

La formule *propter conscientiam* se retrouve ailleurs dans *Rom.*, 13, 5 où, en raison du contexte (vv. 1-7), elle a un sens très caractérisé. Il faut, est-il dit en ce passage, obéir à l'autorité civile, "non seulement par crainte de la vindicte, mais par motif de conscience" car l'autorité représente Dieu. C'est l'opposition, on ne peut mieux marquée, du point de vue moral du Devoir et de la considération vulgaire de l'intérêt: deux ordres de motivation tout différents, dont la mise en contraste relève à souhait l'éminente dignité de ce dictamen du Devoir, de cette expression de la volonté de Dieu qu'est en nous — mais en même temps si au-dessus de nous! — la *suneidesis*[10].

---

[10] On a parfois rapproché de la formule paulinienne *propter conscientiam* le mot de *I Pi.*, 2, 19: *dia suneidesin Theou*. Mais c'était ne pas tenir compte de l'absence de l'article avant *suneidesis* et de la présence d'un génitif complément. Il vaut mieux traduire "en considération de Dieu". — On trouve par contre chez SÉNÈQUE quelques expressions comparables à celle de saint Paul. *De vita beata*, 20, 4-5: "Nihil opinionis causa, omnia conscientiae (sous-entendu: causa faciam". *De ira* 3, 41, 2: "Conscientiae satis fiat; nil in famam laboremus". *Epist.* 117, 1: (In quibusdam) "ego nec dissentire a nostris (stoicis) salva gratia, nec consentire salva conscientia possum". *Nat. quaes.* 4 (praef.), 14: "Nullum verbum mihi quod non salva conscientia procedere, excussum est". Il semble pourtant que dans les deux derniers de ces textes, la nuance d'accord avec soi-même ne soit pas absente du mot conscientia, ce qui n'a pas lieu chez Paul. — Cicéron avait écrit un jour à *Atticus* (13, 20, 4): "Quemque a recta conscientia traversum unguem non oportet discedere".

e) Susceptible de prendre l'aspect impersonnel et de participer alors en quelque sorte à la souveraineté divine, la *suneidesis* paulinienne ne laisse pas, d'autre part (et beaucoup plus souvent), de s'individualiser à l'extrême, jusqu'à mériter, selon les cas, les qualificatifs de bonne, pure, irréprochable, ou faible, souillée, mauvaise. C'est encore le développement sur les idolothytes qui fait assister, pour ainsi dire, à cette métamorphose.

Saint Paul a dit d'abord que le chrétien instruit de sa foi sait bien à quoi s'en tenir sur l'inanité des faux dieux, l'insignifiance des sacrifices qu'on leur offre, et par conséquent la licéité — en soi — de l'usage des viandes offertes (*I Cor.*, 8, 1ss.).

Cela posé, il ajoute (vv. 7-13): "Mais tous n'ont pas la science. Quelques-uns, par suite des habitudes prises à l'égard de l'idole, mangent de ces viandes comme ayant été immolées à un idole, et leur *suneidesis*, faible comme elle est, en est souillée...

C'est une aberration, soit; mais vous devez y avoir égard. Car si quelqu'un te voit, toi qui a la science, installé à table dans un temple d'idoles, n'arrivera-t-il pas que sa *suneidesis*, à lui qui est faible, en sera édifiée pour manger les viandes immolées? Ainsi se perd le faible par ta science, ce frère pour lequel le Christ est mort! En péchant de la sorte contre vos frères et en ébranlant leur *suneidesis* encore faible, c'est contre le Christ que vous péchez. C'est pourquoi si un aliment scandalise mon frère, jamais je ne mangerai de viande de l'éternité pour ne pas scandaliser mon frère!

Le passage suggère en premier lieu que notre jugement moral n'est pas à l'abri de l'erreur (puisqu'il peut estimer mauvaise une action objectivement bonne), mais que, nonobstant ce désaccord possible avec l'ordre réel des valeurs, il reste toujours en toute hypothèse la règle pratique que chacun doit suivre. Cela revient à dire que chacun endosse la valeur morale de son acte, telle qu'il l'appréhende: enseignement capital qui sera plus tard celui des théologiens au chapitre de la conscience erronée. On remarquera toutefois qu'à s'en tenir strictement au texte, le terme conscience erronée n'apparaît nulle part. S'il est question — à trois reprises — d'une *suneidesis* "faible" ou de "faible" c'est beaucoup moins pour signifier un jugement fautif (nuance qui est seulement à l'arrière-plan de la pensée) que pour marquer le manque de caractère de quelqu'un qui se laisse entraîner par l'exemple d'autrui à faire ce qu'en lui-même (et d'ailleurs à tort) il réprouve.

Ces précisions ne sont pas vaines. Elles conduisent à déterminer le sens original que saint Paul donne ici au mot *suneidesis*, et qui est en somme celui de volonté ou de personnalité morale, ce centre de l'âme où

s'élaborent nos responsabilités. Telle est l'idée qui répond aux divers éléments du contexte. La *suneidesis* y apparaît en effet non seulement comme susceptible de faiblesse, mais en outre comme pouvant être souillée, édifiée ou influencée en mal, violentée par le mauvais exemple. Rien de tout cela ne convient ni à la conscience témoin et juge intérieur, ni, moins encore, à la conscience expression impersonnelle du Devoir. Ce n'est pas que ces dernières nuances soient totalement absentes. La *suneidesis* libre-arbitre n'est dite faible et il n'est question à son sujet de souillure que parce qu'elle est consciente de la conduite qu'elle devrait tenir, ainsi que de la déchéance qu'elle encourt par sa lâcheté. Pourtant une autre composante idéologique transparaît ici: à savoir, l'idée de sujet moral responsable, en tant que capable de bien ou mal agir, en tant aussi qu'influençable dans ses options par l'effet du scandale. — Quand on rencontre des textes patristiques associant l'idée de conscience à celle de libre-arbitre comme facteur de responsabilité, on ne doit pas oublier que saint Paul avait ouvert cette voie [11].

f) Si le pouvoir de délibération du sujet moral peut être dit *suneidesis* dans l'acte où il s'engage, rien ne s'oppose à ce que la dénomination s'étende encore a) à la vie morale habituelle, émanant de ce vouloir conscient avec l'approbation ou les reproches de la conscience juge, et b) à l'âme même, siège de la moralité, lieu, en quelque sorte, du bien et du mal que nous faisons.

Selon la première de ces nuances, on dira que le chrétien doit avoir une *agathe suneidesis,* allant de pair avec la foi et garantissant le règne de la charité: *I Tim.,* 1, 5; 1, 19; 3, 9; *Actes,* 23, 1; cf. *Hébr.,* 13, 18; une *suneidesis* sans reproche: *Act.,* 24, 16; qui démente à elle seule les calomnies des païens: *I Pi.,* 3, 16; une *suneidesis* pure au service de Dieu, comme Paul peut affirmer qu'est la sienne: 2 *Tim.,* 1, 3. Pareil don, les rites anciens eussent été bien incapables de le communiquer, impuissants qu'ils étaient à sanctifier l'homme *kata suneidesin* (par opposition à la pureté légale): *Hébr.,* 9, 9. Mais le baptême a cette vertu. Lavant les corps dans une eau pure, il purifie les coeurs de la mauvaise conscience, *apo suneideseos poneras* (c'est-à-dire du péché, objet de réprobation intérieure et de remords), *Hébr.,* 10, 22. En même temps, il est la

---

[11] On peut comparer SÉNÈQUE, *De clementia,* 1, 13, 2: "Conscientiam suam plenam sceleribus ac tormentis adaperuit". *De benevol.,* 7, 1, 8: "Si . . . conscientiam suam diis aperit semperque tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios". *Epist.* 97, 12: "Bona conscientia prodire vult et conspici: ipsas nequitia tenebras timet". — *Mala conscientia* se rencontre déjà chez SALLUSTE, *Jugurtha,* 62, 8; mais avec le sens de *conscientia mali.* CICÉRON parle une fois à Atticus (1o, 4, 5) de sa *praeclara conscientia.* TITE-LIVE a l'expression *conscientia egregia* (29, 33, 9).

"demande à Dieu d'une bonne *suneidesis* par la résurrection du Christ" *I Pi.*, 3, 21).

g) D'autre part la seconde nuance marquée plus haut rend bien compte de ces autres textes (appartenant encore au même groupe d'épîtres) où il est parlé, soit des infidèles "souillés dans leur *nous* et leur *suneidesis*" (*Tite*, 1, 15); soit des imposteurs "qui ont dans leur *suneidesis* la marque de la flétrissure" (2 *Tim.*, 4, 2); soit enfin de l'efficacité du sang du Christ pour "purifier une *suneidesis* des oeuvres mortes (qu'il faut dépouiller) en vue de servir Dieu" (*Hébr.*, 9, 14).

II

Originalité de saint Paul

L'ampleur de l'enseignement paulinien sur la conscience pose d'elle-même la question d'originalité et, nous semble-t-il, aide à la résoudre.

a) S'étonnera-t-on de voir l'Apôtre recourir si souvent à cette notion alors que les Evangiles ne le font pas? Ce serait oublier qu'il y a dans le *Corpus Paulinum* des doctrines propres ou des formules originales. C'est le cas pour la triade foi-espérance-charité qui revient une vingtaine de fois. Les Evangiles, eux, parlent bien de la foi et de l'agapé mais jamais de l'espérance comme d'une attitude chrétienne. On dirait qu'ils ont peur de ce mot de *helpis* parce que les Juifs lui ont donné un sens solidement lié à un messianisme temporel. La chose y est bien évidemment; les Evangélistes prêchent sans cesse le désir de Dieu, l'attente de sa venue, la confiance en son secours. Il n'empêche que la "théologie paulinienne" de l'espérance est mieux charpentée et plus riche parce qu'elle groupe autour d'un concept des notions éparses et peut ainsi mieux marquer à la fois la spécificité de cette vertu et sa coordination avec les autres dispositions spirituelles du chrétien.

Il en va peut-être de même pour la conscience et on pourrait peut-être dire que l'Apôtre saint Paul a su mieux exprimer, grâce à ce concept, certains traits essentiels de la morale chrétienne et du thème biblique du coeur. Sans exclusivisme [12] saint Paul marque le passage d'une notion à

---

[12] En effet, saint Paul parle aussi du coeur. Chez les faibles et les méchants il se laisse séduire (*Rom.*, 16, 18) aveugler (*Rom.*, 1, 21; *Ephes.*, 4, 18; cf. *Act.*, 28, 27). Il peut résister à la pénitence (*Rom.*, 2, 5). Chez les bons il est pur (2 *Tim.*, 2, 22) et sans reproche (*I Jn.*, 3, 20). Chez tous il est transparent au regard scrutateur de Dieu (*Rom.*, 8, 27; *I Thess.*, 2, 4).

A propos de l'identification du coeur et de la conscience, en plus de *Rom.*, 2, 15, on verra *I Tim.*, 1, 5, *Hébr.*, 10, 22; *I Pi.*, 3, 15-16.

l'autre dans le fameux texte des Romains (2, 15) en affirmant que la loi est écrite dans les coeurs des Gentils précisément parce que la conscience s'y fait entendre. Seulement, ce qu'il y aurait de vague dans le thème du coeur devient ici plus précis et plus ferme. Il s'agit d'une disposition permanente d'auto-critique à la lumière du sens moral donné par Dieu et non plus d'une intériorité qui peut aussi bien comprendre des pensées rationnelles, des sentiments et des volitions. Il n'est plus seulement question d'une référence à Dieu législateur et juge; la loi est elle-même intériorisée, elle guide l'action, elle la juge après coup. Elle se prononce sur les actions des autres comme une norme objective. Elle s'identifie en un sens à la personne puisqu'elle mérite le même jugement qu'elle, étant avec elle bonne, faible ou mauvaise. Mais plus que le coeur, elle est une fonction bien définie, un dynamisme.

Il y a donc un progrès certain dans l'histoire des idées morales. Il est même tel qu'on peut bien le dire, dans notre civilisation occidentale, la théorie de la conscience morale n'a plus fait depuis saint Paul de progrès majeur.

b) Reste cependant une question: où saint Paul est-il allé chercher ce mot de conscience? Comment a-t-il eu l'idée de l'utiliser?

Au début du siècle, une science rationnaliste voulait à tout prix démontrer que sur ce point saint Paul était stoïcien. Il a fallu singulièrement en rabattre! Car de nombreux travaux ont montré que la notion de *suneidesis* n'est nullement spécifique du stoïcisme. Le mot ne figure qu'une fois dans l'héritage littéraire de Chrysippe, sans nuance morale caractérisée d'ailleurs. Epictète ne s'en sert pas dans son *Manuel*.

Par contre, il semble bien que des philosophes populaires comme les cyniques ont transmis le message socratique de l'intériorité (*gnothi seauton*). Des éclectiques comme Cicéron et Sénèque connaissent le thème de la conscience et lui font une bonne place en éthique. Mais chez aucun de ces auteurs, il n'y a une analyse pénétrante et dense comme chez saint Paul. On serait donc assez tenté de penser que l'Apôtre a repris un terme à la mode, tombé dans le langage courant et a groupé sur lui, en le structurant, l'enseignement biblique sur le coeur ou tout au moins la fonction moralisatrice du coeur. Sans doute, saint Paul aura-t-il entendu ce mot de *suneidesis* durant les années de sa jeunesse à Tarse. Et quand il se sera adressé aux Romains, il aura voulu mettre au premier plan une idée que beaucoup de ses correspondants devraient connaître parce qu'ils auraient lu ou lisaient Cicéron et Sénèque. Une fois de plus, la puissance d'assimilation et de dépassement des Prophètes divins se serait manifestée. Il y avait là en même temps une valeur judéo-chrétienne et un appel aux païens puis-

qu'on leur parlait dans leur langue. Ce qui était vrai alors, ne l'est-il pas encore aujourd'hui? Certains de nos contemporains ne sont-ils pas plus ouverts à ce que nous leur disons de la conscience qu'à ce que nous pourrions leur enseigner sur la Loi et sur l'obéissance? Nous n'avons pas à nous priver de ce moyen d'approche, d'autant qu'en montrant comment la conscience intériorise la loi et prépare nos jugements moraux, nous ne faisons que défendre une idée authentiquement chrétienne.

Ph. DELHAYE

Congrès

Symposium de théologie fondamentale à Louvain

Haud pauci theologiae dogmaticae fundamentalis professores conqueruntur se proprios collegas vix inter se cognoscere nec unquam communis disciplinae tam numerosas arduasque quaestiones agitandi opportunitatem sibi dari.

Qua de causa, sermone de his praevio cum quibusdam magistris habito, bonum visum est hoc anno, experimenti gratia, theologiae fundamentalis professores ad conventum in civitatem Lovaniensem invitare. Qui si felicem exitum habuerit, deinceps quotannis iterabitur, mutata tamen natione, vel saltem regione.

Primum illud Symposium theologiae fundamentalis proinde Lovanii locum habebit, a feria IV, quae est dies 30 Augusti 1961, vespere, ad diem Dominicam, quae est dies 3 Septembris, mane.

Thema generale primi Symposii sequens proponitur: DE ECCLESIAE MAGISTERIO ET REGIMINE.

Omnes invitantur professores catholici theologiae dogmaticae fundamentalis, necnon illi docti viri, qui in eiusdem disciplinae partibus versati sunt.

Sessiones constabunt "relationibus" per tres horae quadrantes productis, atque "communicationibus", quae horae quadrantem non excedent.

R. P. Antonius JAVIERRE, Pontificio Ateneo Salesiano, Via Caboto 27, Torino (Italia), ad tempus Secretarii munere fungitur. Praeses huius primi Symposii erit Adm. Rev. Can. Gustave Thils, professor S. Facultatis Theologicae in Universitate Catholica Lovaniensi, Rue Léopold 39, Louvain (Belgique).

Catholic Theological Society of America

La *Catholic Theological Society of America* se réunit cette année à Ottawa du 19 au 22 juin. Notons au programme: "The Concept of Death in the Early Christian Community", "Civil Law and Guarantee of Religious Freedom", "The Sacrements as the Continuing Acts of Christ."

IXe Congrès international pour l'étude du haut moyen âge occidental (24-30 juillet 1961)

Le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers est un organisme de haut enseignement et d'érudition. Il a pour but d'offrir aux étudiants parvenus au niveau des recherches personnelles un ensemble d'activités en rapport avec les sujets de leurs travaux. L'étude de la civilisation médiévale, objet propre au Centre, a été volontairement restreinte à la période dite romane (Xe, XIe, XIIe siècles).

Cependant, le C.E.S.C.M. accueille aussi les étudiants ayant entrepris des travaux sur le haut ou le bas moyen âge.

Gaston Berger, directeur général de l'Enseignement Supérieur, créa ce Centre à la fin de 1953. Il choisit cette ville, foyer d'art roman, en raison du patrimoine artistique de la vieille capitale de l'Aquitaine et de sa région.

Le Centre possède une Photothèque, une Bibliothèque et un Centre de documentation spécialisés dans la civilisation des Xe-XIIe siècles. En plus de l'année universitaire — de novembre à juin — plus spécialement consacrée au travail collectif (séminaires) et personnel des étudiants (préparation de thèses de 3e cycle), le C.E.S.C.M. organise chaque année, du 10 juillet au 10 août, une session d'été où viennent enseigner de nombreux professeurs français et étrangers, représentant les différentes disciplines relatives à la civilisation médiévale.

Le IXe Congrès international pour l'étude du haut moyen âge occidental rassemblera à Poitiers, du 24 au 30 juillet, plus de cent spécialistes représentant diverses nations et aura pour thème général: "L'architecture monastique pendant le haut moyen âge et son décor".

Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale

La Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (S.I.E.P.M.) tiendra son deuxième Congrès international à Cologne du 31 août au 6 septembre. Thème général: "Origine et importance de la métaphysique au moyen âge". On annonce des communications importantes. Entre autres,

E. Gilson: *L'étude de la philosophie médiévale en occident: son objet.*

I. Madkour: *La métaphysique en terre d'Islam.*

Mgr L. De Raeymaeker: *La profonde originalité de la métaphysique de saint Thomas d'Aquin.*

Notules bibliographiques

Coderre, S. Exc. Mgr Gérard-Marie, *Politique et Conscience*, Lettre Pastorale, 2 février 1959, Editions du Richelieu, Saint-Jean, Qué., 36 pages.

Une Mission d'envergure a été prêchée dans la totalité du diocèse de Saint-Jean pour souligner le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. L'évêque du diocèse a voulu compléter le message religieux annoncé en chaire, en publiant cette lettre pastorale sur certaines questions trop spéciales pour être prêchées devant les auditoires habituels.

Un malaise, qui n'est pas nouveau dans notre région — comme en bien d'autres, d'ailleurs — et qui a tendance à s'accentuer depuis quelques années, pose de sérieux problèmes de conscience aussi bien aux gouvernants qu'aux fonctionnaires qui les assistent et aux gouvernés qui ont à traiter avec eux. Ainsi s'explique la division tripartite de la lettre: 1 — quelques devoirs des gouvernants; 2 — quelques devoirs des fonctionnaires; 3 — moralité élémentaire des pots-de-vin.

Son Exc. Mgr Coderre rappelle les grands principes moraux, en s'appuyant abondamment sur les témoignages les plus autorisés. Son intention n'est pas de publier un traité exhaustif de cette question. Le premier souci est d'alerter les consciences et de donner les orientations majeures. Avant de déterminer une règle de conduite, dans certaines situations particulièrement importantes ou embarrassantes, il est explicitement suggéré de proposer le cas précis à un moraliste expert.

Ce document prend une position franche, courageuse en même temps que prudente, dans un secteur de vie où la partisannerie a coutume d'obnubiler les consciences.

Bernard SIGNORI, ptre

Xaverius Paventi, *Breviarium iuris missionalis*, edito 2a valde aucta. 18 x 25 cm., 230 pag. Romae, 1960. Officium Libri catholici, 5 via del Vaccaro.

Ce Bréviaire du Droit missionnaire est le 4e volume d'une collection: Bibliotheca missionalis, dirigée par le Rév. Xaverius M. Paventi, de la S. Congrégation de la Propagation de la foi. Publié d'abord en 1946 et dédié à tous les missionnaires, il a dû être réédité, ce qui est un bon signe de sa grande utilité. L'auteur en a profité pour corriger le texte et le compléter considérablement.

L'ouvrage se présente comme une Somme du droit missionnaire. Il contient toute la législation qui a trait aux missions entendues au sens strict; l'auteur définit la mission: "cette partie du ministère ecclésiastique qui a pour but de semer et de consolider la foi catholique chez les non-catholiques, en un mot de "planter" l'Eglise du Christ".

La division du livre suit largement celle du *Code de droit canonique*, mais elle se restreint à trois parties: 1o, le Droit missionnaire en général; en huit chapitres, l'auteur,

après avoir défini ce que sont mission et droit missionnaire, donne les normes générales de ce droit, puis il traite de l'organisation des missions, centrale à Rome et locale dans les différents territoires de missions.

Dans la deuxième partie, l'auteur consacre seize chapitres aux *personnes*: quels sont les Ordinaires de missions, les autres supérieurs, leurs droits et leurs devoirs, en général et en particulier; viennent ensuite les missionnaires, l'importante et délicate question du clergé indigène (qu'il serait mieux peut-être d'appeler autochtone), des paroisses et des postes de mission, des oeuvres d'apostolat, des congrégations religieuses soit étrangères soit indigènes. C'est la partie la plus développée de l'ouvrage.

Une troisième partie traite des Sacrements et des Biens temporels; huit chapitres et environ une centaine de pages lui sont consacrés. L'auteur traite d'abord de la Pastorale liturgique en pays de mission, des changements que les missionnaires souhaitent en plusieurs endroits; puis des sacrements de Baptême et de Confirmation, qui posent des problèmes particuliers, ensuite des autres sacrements. Pour ce qui est des biens de missions, on donne d'abord les principes généraux en cette matière, puis on indique les ressources dont peuvent disposer les missions, l'usage qu'on doit faire de ces biens, des dépenses qu'il faut encourir.

Un premier appendice énumère les facultés spéciales accordées par la S. Congrégation de la propagation de la foi; un deuxième, la manière de recourir à cette S. Congrégation. Enfin, un index contient les références aux canons du Code qui ont été expliqués au cours de l'ouvrage.

Voilà un instrument de travail extrêmement précieux pour tous ceux qui ont à s'occuper des missions, comme aussi pour les étudiants en sciences missionnaires.

Rosario LESIEUR, p.s.s.

Clarentius McAuliffe, s.j., *De Sacramentis in genere*, Herder, 1960, 15 x 20 cm., 224 pages, bound $4.

Cinq sections exposent successivement définition et nombre des sacrements, causes matérielle et formelle du sacrement, causes finales ou effets des sacrements, causes efficientes des sacrements, sujet des sacrements. A la fin un glossaire latin-anglais donne la traduction des principaux mots latins difficiles dont la traduction n'est pas insérée dans le texte. L'auteur distingue toujours très bien ce qui est de foi et ce qui est explication théologique. Nous avons noté la causalité intentionnelle des sacrements, la nécessité de l'intention interne chez le ministre.

L'introduction offre des remarques méthodologiques très intéressantes: "Ex jussione Ecclesiae lingua Latina adhibenda est in theologia addiscenda. Hanc autem linguam non facile legunt permulti seminaristae hodierni, saltem Americani. Neque habent libros manuales simplici stylo conscriptos. Ad hanc indigentiam supplendam primario intenditur hoc opus, quod de *Sacramentis in Genere* tractat stylo facili et sententiis sat brevibus.

Sunt vero rationes secundariae cur hic liber edatur. Primo, maius spatium in eo quam in multis manualibus datur ad terminos thesium explicandos. Hoc videtur necessarium. Frustra enim proceditur ad probationes et obiectiones, nisi discipulus prius intelligat quid praecise sit probandum, quid refutandum. Praeterea, ad formandos futuros sacerdotes qui vitam propriam recte dirigant atque alios orthodoxe edoceant, clara intellectio significationis thesium est fortasse majoris momenti quam omnia alia. Sic etiam adiuvabitur discipulus ad conservandum studii tempus, iam tam coarctatum propter multas horas in scholis ipsis transactas. P. VII.

L'auteur renonce résolument à l'histoire des dogmes et justifie ainsi sa position: "Nonnulli auctores hodierni varias theses introducunt per historiam dogmatis considerandi. Hic processus laudabiliter inculcat momentum traditionis. Tamen non adhibetur in hoc opusculo. Primo, propter defectum spatii. Secundo, quia theologia dogmatica realiter, quamvis tantum inadequate, distinguitur ab historia dogmatum. Haec scientia utique praebet theologiae dogmaticae argumentum ex traditione desumptum, quod tamen argumentum saepe potest evinci per unam periodum, imo per unum aspectum, totius historiae alicuius dogmatis. Tertio, periculum est ne discipuli, processu historico adoptato, nimium temporis devoveant ad historiam dogmatum. Nam haec scientia illis naturaliter placet neque, pro illis saltem, postulat illam profundam cogitationem quae est necessaria ad theologiam dogmaticam addiscendam."

Ouvrage précis qui semble bien répondre au genre littéraire du manuel de théologie.

Gérard YELLE, s.s.

MULDOON, T., *Theologiae dogmaticae praelectiones*, III, *De Deo creante et elevante*, Romae, Off. libri cath., 1959; 25 x 18, XVI, 418 pp.

On accueillera avec sympathie la publication de ce troisième volume des leçons de théologie dogmatique données à Sydney par l'auteur: la clarté de l'exposé, la tournure personnelle donnée au développement de bien des thèses en rendent la lecture intéressante.

Nous notons particulièrement les pages magnifiques qui traitent de la nature du concours divin. L'auteur nous donne un très fidèle commentaire de la pensée de saint Thomas sur le sujet, ne craignant pas de mettre en lumière l'analogie de la causalité instrumentale pour expliquer ce difficile problème. On se réjouit de le voir conclure que les *concursus praevius et concursus simultaneus* expriment une seule et même réalité considérée sous deux aspects différents.

Nous ne saurions par ailleurs suivre l'auteur dans ses conclusions au sujet des rapports entre le concours divin et libre arbitre. Nous ne croyons pas que la pensée de Banez diffère substantiellement de celle du docteur angélique et nous pensons que la pensée de ce dernier est absolument inconciliable avec quelque prémotion indifférente que ce soit.

Au sujet du péché originel, de belles pages posent les fondements du dogme à partir de l'Ecriture et de la Tradition patristique: l'auteur est bien documenté. Nous ne saurions toutefois nous déclarer aussi satisfaits des explications théologiques apportées par l'auteur pour rendre raison de la transmission du caractère peccamineux de la misère originelle. Que ne s'en est-on tenu aux explications du docteur angélique dans le Ia IIae: là, point n'est besoin de faire appel à tel ou tel décret divin. Par la génération, tous les hommes ne font qu'un avec Adam; de même que le péché qu'un individu commet par sa propre volonté doit être attribué au membre dont il s'est servi parce que ce membre le prolonge en tant qu'instrument, ainsi l'absence de justice originelle, suite en nous du péché d'Adam, doit être considérée comme péché, parce qu'elle dépend de la volonté pécheresse d'Adam, de cette volonté d'Adam qui est en quelque sorte la nôtre parce que nous le prolongeons par la génération humaine.

Robert MOORE, s.s.

LIVRES REÇUS

F. M. CAPPELLO (et collaborateurs), *Casus Conscientiae*, (de praecipuis professionibus), Officium libri catholici, Romae 1961, 18 x 25 cm, 113 pages.

Mgr Paul-Emile CHARBONNEAU et Maurice MATTE, ptre, *La Mission du diocèse de Saint-Jérôme*, Fides 1960, 14 x 21 cm, 144 pages.

Cajetan CHERESO, o.p., *The Virtue of Honor and Beauty According to St. Thomas Aquinas*, an analysis of Moral Beauty, The Aquinas Library, River Forest, Illinois, 1960, 15 x 22 cm, 90 pages.

Marie-Pascal DICKSON, *Saint Anselme*, textes choisis, traduits et présentés, Editions du Soleil Levant, Namur, 1960, 12 x 18 cm, 183 pages.

Directorium Spirituale ordinis Praemonstratensis, Averbodii, Typis abbatiae, 1959, 16 x 24 cm, 297 paginae.

Damian C. FANDAL, o.p., *The Essence of the Eucharistic Sacrifice*, Aquinas Library, River Forest, Illinois, 1960, 15 x 22 cm, 116 pages.

Pierre FERNESSOLE, *Pie IX*, tome I 1792-1855, P. Lethielleux, Paris, 1960, 17 x 25 cm, 288 pages.

A. FILCHNER, *Audite filii, sermons pour enfants*, Salvator, Mulhouse, 1961, 14 x 19 cm, 210 pages.

Norbert FOURNIER, c.s.v., *Exigences actuelles de la catéchèse*, Les Clercs de Saint-Viateur, Montréal, 1960.

Dr J. E. GEORG, *La Pratique de la continence périodique*, Salvator, Mulhouse, 1960, 14 x 19 cm, 225 pages, 18.00 N.F.

George S. GLANZMAN, s.j., Joseph A. FITZMYER, s.j., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Newman Press, 1961, 14 x 21 cm, 135 pages, $1.50.

Robert W. GLEASON, *Le Monde à venir, les fins dernières*, Lethielleux, Paris, 1960, 13 x 20 cm, 192 pages.

Dr Denys GORCE, *Saint Augustin*, textes choisis, traduits et présentés, Editions du Soleil levant, 1960, 12 x 17 cm, 180 pages.

Antoine HACAULT, ptre, *La Satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humani Generis"*, Montréal, Faculté de Théologie, 1960, 18 x 25 cm, 126 pages.

William M. HAGAN, s.j., *The Incarnation According to Marius Victorinus*, Woodstock, College Press, 1960, 15 x 22 cm, 42 pages.

Robert HERMANN, *La Charité de l'Eglise*, de ses origines à nos jours, Mulhouse, Editions Salvator, 1961, 14 x 19 cm, 200 pages, 8.00 N.F.

Hippolyte HONORÉ, *Plans nouveaux de sermons*, pour une année, Mulhouse, Editions Salvator, 1960, 14 x 19 cm, 160 pages, 7.50 N.F.

G. HUNERMANN, *Le Rebelle obéissant*, trappiste et missionnaire, le père François Pfanner, 13 x 19 cm, 264 pages, Mulhouse, Editions Salvator, 1960.

G. HUNERMANN, *A la table du Seigneur*, Mulhouse, Editions Salvator, 1961, 14 x 19 cm, 179 pages.

Mgr Pierre JOBIT, textes choisis et introduits du *Bienheureux Jean d'Avila*, Editions du Soleil Levant, Namur, 1960, 12 x 17 cm, 182 pages, 6.75 N.F.

J. M. LEVASSEUR, D.Th., *Le Lieu théologique Histoire*, Trois-Rivières, Editions du bien public, 1960, 18 x 25 cm, 232 pages.

Dr A. LIPS, *Une seule chair*, Editions Salvator, Mulhouse, 1960, 14 x 18 cm, 148 pages.

Dr Schim VAN DER LOEFF, *Pour toi qui te maries*, Mulhouse, Editions Salvator, 1960, 14 x 18 cm, 110 pages, 4.80 N.F.

La Maternité spirituelle de Marie, Bulletin de la Société française d'études mariales, Lethielleux, Paris, 1959, 16 x 24 cm, 158 pages.

André MERLAUD, *Jean-Marie de La Mennais*, la renaissance d'une chrétienté, Paris, Editions Bonne Presse, 1960, 14 x 19 cm, 333 pages.

André NAUD, s.s., *Le Problème de la philosophie chrétienne*, éléments d'une solution thomiste, Montréal, Faculté de théologie, 1960, 16 x 24 cm, 108 pages.

Matthaeo I. O'CONNEL, s.j., *The Concept of Commandment in the Old Testament*, Woodstock College press, 1960, 15 x 22 cm, 404 pages.

Les Origines de l'homme, Cahiers d'études biologiques, Paris, Lethielleux, 1960, 16 x 24 cm, 204 pages.

Xaverius PAVENTI, *Breviarium iuris missionalis*, Romae, Officium libri catholici, 1961, 18 x 25 cm, 320 paginae.

A. POISSON, c.s.sp., *La Dévotion au Saint Esprit*, Québec, Maison générale des Ursulines, 1960, 13 x 19 cm, 128 pages.

L. VOLKEN, *Les Révélations dans l'Eglise*, Mulhouse, Editions Salvator, 1961, 14 x 19 cm, 352 pages, 9.50 N.F.

Premier Registre de l'église Notre-Dame de Montréal, fac-similé des actes de 1642 à 1681 d'après microfilm établi par la Société canadienne du microfilm, Montréal, Editions des Dix, 1961.

Table des matières

PAGES

ANDRÉ NAUD, *Le problème de la philosophie chrétienne: éléments d'une solution thomiste* (suite) 3

ANTOINE HACAULT, *La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humani Generis": le péché est une véritable offense de Dieu* (suite) 77

EMILE BOUCHER, *Investigatio historica supra cognitionem rerum materialium singularium existentium* 99

Notules bibliographiques et livres reçus 127

ANTOINE HACAULT, *La satisfaction du Christ Jésus à la lumière de l'encyclique "Humani Generis"* (suite) 133

EMILE BOUCHER, *Investigatio historica supra cognitionem rerum materialium singularium existentium* 185

PHILIPPE DELHAYE, *Les bases bibliques du traité de la conscience* 229

Congrès 253

Notules bibliographiques et livres reçus 255

Cum permissu superiorum ecclesiasticorum.